

# Pilegrimsreise til Det gylne tempel

*Kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til  
sikhismens helligste sted*

Ida Therese Johannessen



Masteroppgave i religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2014



Universitetet i Oslo, våren 2014  
Institutt for kulturstudier  
og orientalske språk

# Pilegrimsreise til Det gylne tempel

Kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til  
sikhismens helligste sted



Ida Therese Johannessen

Masteroppgave i religionshistorie

© Ida Therese Johannessen

2014

Pilegrimsreise til Det gylne tempel

*Kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til sikhismens helligste sted*

Ida Therese Johannessen

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: CopyCat, Sentrum



# Sammendrag

Denne masteroppgaven handler om norske sikhers pilegrimsreiser til sikhismens helligste sted, Det gylne tempel i delstaten Punjab i India. Oppgaven undersøker hvordan pilegrimsreisen kan bidra til å opprettholde sikhisme i Norge, og hvordan endringer i norske sikhers relasjon til Det gylne tempel er påvirket av deres hverdag i Norge. Materialet er dannet gjennom feltarbeid utført på en reise til Punjab sammen med en gruppe norske sikher samt intervjuer og observasjon i Norge.

I sikhenes hellige skrift, Guru Granth Sahib, avvises pilegrimsferd som meningsløst, men likevel reiser mange sikher til Det gylne tempel. Norske sikhers reiser motiveres blant annet av at de holder tempelet for å være et egnet sted for tilgivelse, helbredelse, takksigelser, religiøse opplevelser og historisk lærdom. Det er imidlertid uenighet blant norske sikher om Det gylne tempel er hellig eller ikke. Noen sikher mener tempelet har guddommelige kvaliteter, mens andre tar avstand fra tanken om stedets hellighet og opphører heller dets sikhhistoriske betydning alene. Uavhengig av hvordan de kognitivt forholder seg til tempelet uttrykker de fleste norske sikher sterke følelser overfor det, og de anstrenger seg for å få tid til å besøke tempelet på sine reiser i India.

Norsk sikhisme er i en endringsprosess der unge norske sikher selektivt fortolker sikhismens historie og konstruerer sin sikhisme i navigasjon mellom norske og indiske verdier, og denne sikhismen påvirker også deres relasjon til Det gylne tempel. Gjennom opplevelser i tempelet erfarer norske sikher sikhistiske normer og idealer i, uttrykt i tempelets symbolikk. Estetiske opplevelser kan både forsterke opplevelsen av Det gylne tempel som et hellig sted og bekrefte sikhismen som det viktigste i menneskelivet. Samtidig erfarer norske sikher normer og idealer som kan stride mot deres norske verdier, og ved å velge bort enkelte handlinger opponerer de mot etablerte handlingsmønstre. Særlig gjelder dette kjønnspraksiser og visse rituelle handlinger som spesielt unge norske sikher tar avstand fra. Ved å handle i interaksjon med tempelets symbolikk kan de bekrefte, internalisere, utfordre eller modifisere etablerte ideer og handlingsmønstre. På denne måten argumenterer oppgaven for at pilegrimsreiser til Det gylne tempel kan brukes som et fruktbart utgangspunkt for å forstå utviklingstrekk i norsk sikhisme i dag.



# Forord

Den første og største takken går til sikhene som har gjort denne masteroppgaven mulig. Både dere som åpenhjertig slapp meg inn i familien og tok meg med på reise til Punjab, og dere som har satt av tid til å bli intervjuet. Tusen takk for deres imøtekommenhet, gjestfrihet og interesse, og ikke minst deres vilje til å dele deres historier, tanker og følelser. Jeg setter umåtelig stor pris på deres hjelp, og ønsker dere alt godt.

En stor takk til min veileder Hanna Havnevik som fra første stund har vist stor interesse for dette prosjektet. Tusen takk for dine oppmuntrende tilbakemeldinger og grundige gjennomlesninger av tekstutkast. Du har lært meg mye, og bidratt både til å heve denne oppgaven så vel som min personlige religionshistoriske kompetanse.

Takk til Osloforskning ved Universitetet i Oslo og Oslo kommune som fant prosjektbeskrivelsen verdig et stipend.

Arbeidet med denne masteroppgaven har stort sett vært fornøylig, mye takket være det gode miljøet på IKOS' lesesal. Vi i 'lesesalgjengen' har gjennom skriveprosessen delt hverandres opp- og nedturer, og jeg er spesielt takknemlig for at dere var der for meg da jeg trengte det mest. Jeg setter stor pris vårt vennskap, og kommer med glede til å tenke tilbake på våre inspirasjonsøl på Uglebo, samtaler om katt, V-steg på Styrke 45, innebandyseire over medisingymmerne, den uforglemmelige nyttårsaftenen og fjellturen da snøen falt. Takk for to fantastiske år, jeg gleder meg til de neste!

Av alle mine studievenner fortjener Adrian Plau en ekstra stor takk. Du har gjennom hele masterforløpet vært interessert i å diskutere mine India-relaterte problemstillinger og alltid vært behjelpelig med konstruktive perspektiver. Ikke minst – tusen takk for korrekturlesing av hele denne oppgaven.

Til slutt vil jeg takke mine venner og min familie. Mamma og pappa, dere har alltid trodd på meg, oppmuntret meg til å gjøre det jeg vil og lært meg å gjøre mitt beste. Takk til venner og familie for all støtte og tålmodighet gjennom årene med studier. Min kjære lillesøster Jenny, når det blir sikh-tema på Backyard-quizen, kan jeg love at vi skal slå Nattskratt!



# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning .....</b>	<b>1</b>
1.1	Tidligere forskning .....	4
1.2	Sikhene i Oslo.....	7
1.3	Forskningsspørsmål og oppbygging av oppgaven .....	8
1.4	Transkripsjon og sikhismens tekster .....	10
1.5	Avklaring av begreper .....	11
1.5.1	Det gylne tempel.....	11
1.5.2	Pilegrimsferd.....	11
1.5.3	Diaspora .....	12
<b>2</b>	<b>Teori og metode.....</b>	<b>14</b>
2.1	Teoretiske perspektiver .....	15
2.1.1	En religionshistorisk forståelse av religion .....	15
2.1.2	Sosiokulturelt konstruert sted .....	17
2.1.3	Religiøs identitet og sted .....	19
2.2	Metodiske refleksjoner .....	20
2.2.1	Kunnskapsproduksjon ved feltarbeid som metode .....	20
2.2.2	Etablering av kontakt med miljøet .....	21
2.2.3	Reisen til Punjab .....	22
2.2.4	Intervjuene.....	23
2.2.5	Skjevheter i materialet.....	24
2.2.6	Etikk og metode .....	24
2.2.7	Forskerrollen .....	26
2.3	Oppsummering.....	27
<b>3</b>	<b>Sikhismens hellige steder .....</b>	<b>28</b>
3.1	Indisk pilegrimspraksis .....	28
3.2	Pilegrimsferd i sikhismen .....	30
3.2.1	Guru Nanak og pilegrimsferd.....	30
3.2.2	Utviklingen av hellige steder i sikhismen.....	32
3.2.3	Amritsar som religiøst sentrum .....	33
3.2.4	Sikhismens hellige geografi.....	35
3.3	Hellige steder i identitetskampen mellom <i>sanatan-sikher</i> og <i>Singh Sabha</i> .....	36
3.4	Hellige steder i diaspora – forsamlings-gurdwaraer .....	39
3.5	Punjab som hellig land .....	41
3.6	Oppsummering.....	42
<b>4</b>	<b>Det gylne tempels mening for norske sikher .....</b>	<b>44</b>
4.1	Det gylne tempels mening – motivasjoner for å reise.....	46
4.1.1	Den religiøse opplevelsen .....	46
4.1.2	Et sted for å takke Gud og fremsi bønner .....	48
4.1.3	Et sted for tilgivelse og helbredelse .....	49
4.1.4	Et historisk viktig sted .....	50
4.2	To meningsdiskurser – realhistorisk og sakralhistorisk .....	50
4.3	“Den følelsen” .....	52
4.4	Det gylne tempel som et symbol på sikhismen .....	53
4.5	Oppsummering.....	55

<b>5</b>	<b>Den kroppslige erfaringen.....</b>	<b>56</b>
5.1	Bevegelse – kinestetiske erfaringer.....	57
5.2	Å se – visuelle erfaringer.....	58
5.3	Å høre – auditive erfaringer.....	59
5.4	Å føle – taktile erfaringer.....	61
5.5	Å smake – gustatoriske erfaringer .....	62
5.6	Multisensoriske erfaringer .....	64
5.7	Kollektive beskjeder .....	64
5.7.1	Et uttalt likestillingsideal i konflikt med kroppslig praksis.....	66
5.8	Oppsummering.....	67
<b>6</b>	<b>Det gylne tempel som sosialiseringsarena og endringer i norsk sikhisme.....</b>	<b>68</b>
6.1	Det gylne tempel som sosialiseringsarena .....	68
6.1.1	Det gylne tempels didaktiske kvaliteter.....	70
6.1.2	Reisen som genealogisk turisme .....	73
6.1.3	Bekymringer for tradisjonsoverføringen .....	74
6.1.4	Rollemodeller og gode erfaringer .....	75
6.2	Konstruksjonen av norsk sikhisme og en norsk sikhidentitet .....	76
6.2.1	De unge sikhenes rammebetingelser – muligheter og begrensninger .....	76
6.2.2	Endring i religiøs praksis – å velge bort ritualer .....	78
6.2.3	Endring i symbolikk – likeverdighet og menneskerettigheter.....	80
6.2.4	Endring i diskurs og motivasjon – historisk signifikans og turisme.....	82
6.2.5	Objektivering av sikhismen .....	84
6.2.6	Selektiv og individuell fortolkning .....	87
6.2.7	Betydningen av sted i videre generasjonsoverføring.....	88
6.3	Oppsummering.....	90
<b>7</b>	<b>Konklusjon .....</b>	<b>91</b>
7.1	Et lite innblikk i norsk sikhisme .....	93
	<b>Litteraturliste.....</b>	<b>96</b>
	<b>Vedlegg 1: Kart over Det gylne tempel .....</b>	<b>103</b>
	<b>Vedlegg 2: Liste over informanter.....</b>	<b>104</b>

# 1 Innledning



Det gylne tempel på kveldstid.

I Amritsar i delstaten Punjab, tre mil fra den indiske grensen mot Pakistan, ligger Det gylne tempel – sikhenes helligste sted. På Alnabru i Oslo, tjue meter fra motorsykelklubben Hells Angels' hovedkvarter, ligger Gurduara Sri Nanak Dev Ji – de norske sikhenes eldste forsamlingssted.<sup>1</sup> Her samles sikher fra Oslo og omkringliggende strøk

hver søndag for å ære sin Guru<sup>2</sup> og utøve sin religion i fellesskap med likesinnede. Mot slutten av seremonien resiterer fellesskapet av sikher bønner Ardas. I bønner minnes sikhene sine hellige steder og ber Gud om at muligheten til å reise til Det gylne tempel skal vedvare; de ber om uhindret å kunne oppholde seg på tempelgrunnen og bade i tempelets hellige basseng. Sikher fra hele verden reiser til Det gylne tempel. De norske sikhene er intet unntak, og det er deres reiser som er temaet for denne oppgaven. Materialet for oppgaven er dannet gjennom feltarbeid blant sikher tilknyttet gurdwaraen i Oslo. Jeg har vært med en gruppe norske sikher på en reise til Punjab og Det gylne tempel, og jeg har deltatt i deres religiøse liv i Oslo. I tillegg har jeg intervjuet flere norske sikher om deres erfaringer fra tilsvarende reiser til Det gylne tempel. Basert på dette materialet skal jeg i denne oppgaven undersøke kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til Det gylne tempel, og hvordan sikhers hverdag i Norge påvirker denne relasjonen.

Sikhismen oppstod i regionen Punjab, som i dag er delt mellom India og Pakistan, på begynnelsen av 1500-tallet. Dette var området der Nanak, sikhismens grunnlegger,<sup>3</sup> ble født

---

<sup>1</sup> Gurduara/gurdwara er betegnelsen på sikhers forsamlingslokaler. Både gurduara og gurdwara er mulige skrivemåter, men i akademisk litteratur om sikhisme brukes gurdwara og denne formen er også akseptert i engelske ordbøker. Jeg velger derfor å bruke gurdwara i denne oppgaven.

<sup>2</sup> 'Guru' brukes i sikhismen om Gud, boken Guru Granth Sahib og sikhismens ti menneskelige guruer. I denne oppgaven bruker jeg guru med liten g når jeg omtaler de menneskelige guruene og Guru med stor G om Gud, Guru Granth Sahib og som tittel på individuelle guruer.

<sup>3</sup> Guru Nanak omtales ofte som grunnleggeren av sikhismen, men denne begrepsbruken er problematisk. Den gruppen tilhengere som Nanak samlet rundt seg kan vanskelig betegnes som en religion, og begrepet 'sikhisme' fantes ikke. Kategorien 'religion' hadde på Nanaks tid ingen ekvivalent i indiske språk (Brekke 2007, 173). Flere har brukt 'sekt' og 'nasjon' for å betegne gruppen, men begge begrepene har konnotasjoner som ikke er beskrivende for gruppen. McLeod (1978b) ønsker akademisk enighet om å betegne de tidlige sikhene *panth*, som er en sanskrit-term som tar hensyn til indiske historiske og sosiokulturelle omstendigheter. *Panth* brukes i India om grupper som avviser kastesystemet, har en egen disiplin for frelse, tiltrekker seg sympatisører fra

og etter hvert slo seg ned. Nanak forkynte sine innsikter gjennom egenkomponerte hymner. Rundt ham samlet det seg tilhengere. Av tilhengerne ble Nanak kalt guru ('lærer') og de selv omtalte seg som sikher (*sikh* betyr 'elev' eller 'disippel'). Guru Nanak utpekte en etterfølger som skulle lede sikhene etter sin død, og denne handlingen initierte en rekke av guruer, som til sammen skulle telle ti i antall. Flere av guruene fortsatte å formulere sikhenes budskap i diktform. Den tiende guruen, Guru Gobind Singh, bestemte at han skulle være den siste menneskelige guru, og han overlot guruembetet til sikhismens lære og budskap, materialisert i tekstsamlingen Guru Granth Sahib – en bok bestående av de tidligere guruenes komposisjoner. Siden da har boken Guru Granth Sahib hatt status som levende guru. Boken aktes og æres som en guru og er fokuspunktet for sikhers rituelle aktiviteter.

Guru Nanak og de etterfølgende guruene forkynte at den eneste veien til det ultimate målet, forening med det guddommelige, var gjennom indre religiøsitet. Dette var en vei som var åpen for alle mennesker og innebar at guruene avviste det indiske samfunnets etablerte oppfatninger om kaste og kjønn som determinerende faktorer for individets religiøse muligheter. Fokuset på indre religiøsitet innebar videre at ytre rituelle praksiser ble avvist som meningsløse. Pilegrimsferd var en slik ytre religiøs praksis. I skriftene forkastes pilegrimsferd av guruene, men i dag reiser sikher til en rekke steder knyttet til deres religion.<sup>4</sup> Det gylne tempel er det mest besøkte av disse stedene.

Med sin plassering i Punjab, er Det gylne tempel lokalisert i sikhismens historiske kjerneområde og i den indiske delstaten der de fleste norske sikher har sine familierøtter. Mange norske sikher reiser regelmessig til Punjab, og på reisen ønsker de fleste å besøke Det gylne tempel. Pilegrimsreisen til Det gylne tempel er for de fleste sikher ikke en enkeltstående opplevelse, men en reise de foretar flere ganger i løpet av livet.

Det gylne tempel er et tempelkompleks der pilegrimen kan bevege seg mellom forskjellige områder og utføre ulike religiøse aktiviteter.<sup>5</sup> I sentrum for komplekset, midt i det hellige bassenget, *sarovar*, ligger tempelkompleksets gullforgylte innerste kjerne – Harimandir Sahib ('Guds tempel'). På dagtid er det her Guru Granth Sahib befinner seg. Boken ligger oppslått og voktes av en *granthi*<sup>6</sup> som sørger for at den behandles med respekt.

---

lekfolk og følger en guru. Jeg velger likevel i dette tilfellet å benytte 'grunnlegger' om Guru Nanak, som en retrospektiv betegnelse på bakgrunn av det faktum at sikhismen oppstod som følge av hans handlinger.

<sup>4</sup> Pilegrimsferd er en integrert del av indisk religiøsitet og selv om guruene doktrinært avviste pilegrimsferd, reiste de selv til pilegrimssteder samt etablerte pilegrimssteder for sikher. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 3.2.1-3.2.3.

<sup>5</sup> Se vedlegg 2 for kart over Det gylne tempel.

<sup>6</sup> *Granthi* er et embete i sikhismen som går ut på å holde oppsyn med gurdwaraer, lede seremonier og sørge for at ritualene rundt Guru Granth Sahib utføres.



Mange pilegrimer står flere timer i kø for å få et glimt av Guru Granth Sahib og vise den sin ærbødighet. Køen av pilegrimer går over ‘Guruens bro’, og på andre siden av broen, rett overfor Harimandir Sahib, ligger Akal Takht (‘den tidløse trone’), sikhismens øverste politiske organ. Rundt tempelkomplekset løper *parikarama*, en gangvei som forbinder de ulike områdene.<sup>7</sup> De fleste pilegrimer vil spasere en runde på *parikarama*, og stoppe ved forskjellige minnesmerker dedikert til personer og hendelser i sikhismens historie. Mange pilegrimer vil også ta turen innom *langar*-hallen, der det tilbys gratis mat til alle besøkende.<sup>8</sup> Over høytalterne i Det gylne tempel strømmer kontinuerlig *kirtan*, som er sang av hymner fra Guru Granth Sahib, akkompagnert av musikk.

Sikhene ser på Det gylne tempel som et historisk sted. Siden Guru Ram Das begynte utgravingen av *sarovar* i 1577, har Amritsar hatt status som sikhismens religiøse sentrum. Sikhene har imidlertid ikke alltid hatt fri tilgang til byen og tempelet. I de ti guruenes levetid var mesteparten av det indiske subkontinentet styrt av Mogul-dynastiet, etablert av muslimske erobrere fra Sentral-Asia. Sikhene ble etter hvert en undertrykket minoritet og tidvis forfulgt. Situasjonen utviklet seg til en væpnet konflikt mellom sikhene og styresmakten. I over hundre år var Det gylne tempel overtatt av sikhenes motstandere, men på 1700-tallet lyktes sikhene i å vinne det tilbake. Det religiøse liv i Det gylne tempel kunne gjenopptas, og i sikhherskeren Maharaja Ranjit Singhs rike ble Amritsar påny det fysiske religiøse sentrum. Sikhene kontrollerte området frem til Det britiske imperiet annekterte Punjab i 1849.

I 1984 ble Det gylne tempel en internasjonal nyhetssak. Utover 1980-tallet fikk ideen om at sikher utgjorde en nasjon med selvstyrerett over Punjab vind i seilene, og etter hvert manifesterte kravet om Khalistan seg i en voldelig konflikt mellom separatistbevegelsen og den indiske stat.<sup>9</sup> Akal Takht i Det gylne tempel var da blitt hovedkvarteret til separatistenes leder, Jarnail Singh Bhindranwale. For å få kontroll med opprørerne iverksatte daværende statsminister India Gandhi Operation Bluestar der den indiske hær stormet Det gylne tempel. Store deler av tempelet ble lagt i ruiner, og mange sikher ble drept i konfrontasjonen,

---

<sup>7</sup> *Parikarama* brukes i Det gylne tempel om gangveien som løper rundt tempelkomplekset og sirkumambulasjonsritualet der pilgrimen går rundt Harimandir Sahib med høyre side vendt mot det hellige tempelet. *Parikarama* er punjabi-versjonen av sanskrit-terminen *parikrama* som betyr ‘å gå rundt’. *Pradakshina* er et annet ord som brukes om den samme rituelle handlingen, men som eksplisitt uttrykker at dette skal gjøres med høyre side vendt mot det hellige. Slik sirkumambulasjon er også vanlig i hinduismen og buddhismen. Jeg kommer tilbake til ritualet i kapittel 3.1.

<sup>8</sup> *Langar* er et institusjonalisert måltid der alle som besøker gurdwaraer tilbys gratis mat. I gurdwaraen på Alnabru inntas måltidet etter søndagsseremonien er avsluttet. Kvinnene spiser i bygningens annen etasje og mennene spiser i kjelleren.

<sup>9</sup> Khalistan var navnet på den selvstendige staten separatistene ønsket å etablere.

inkludert Bhindranwale. I etterkant ble Indira Gandhi myrdet av sine to livvakter, som selv var sikher, noe som førte til forfølgelse, sekterisk vold og drap på sikher over hele India. I Punjab ble det innført portforbud, med streng kontroll og sensur av det som ble oppfattet som separatistiske aktiviteter og publikasjoner.

Sikhenes historiske avskjæringer fra sitt helligste sted er bakgrunnen for at sikhene i Oslo hver søndag ber om at ingen nye besøkshindringer skal oppstå. Det gylne tempel er et viktig sted for sikhers religiøse utøvelse verden over. Som sagt foretar mange sikher hyppige reiser dit, men stedet er også av betydning for det religiøse liv slik det utfolder seg andre steder i verden. Det er i Det gylne tempel at avgjørelser angående sikhismens kollektive anliggender fattes, og gurdwaraer verden over følger tempelets rituelle eksempel. Flere av de norske sikhene lytter daglig til *kirtan* fra Det gylne tempel som strømmes over internett og radiokanaler, ser ritualene utføres på ETC Channel Punjabi eller besøker tempelets nettside for å la seg inspirere av den daglige *hukam-namaen* ('ordre fra Gud') som presenteres der. Slike eksempler indikerer at tempelet er et viktig sted for mange sikher, og gjør norske sikhers holdninger og reiser til Det gylne tempel til et godt utgangspunkt for å forstå norsk sikhisme slik den oppfattes og utøves i dag.

## 1.1 Tidligere forskning

Norske sikhers pilegrimsferd har ikke tidligere blitt studert, og det foreligger lite forskningslitteratur både om pilegrimsferd i sikhismen og om norske sikher. Når det gjelder pilegrimsferd i sikhismen har professor i byplanlegging ved Missouri State University Rajinder Singh Jutla skrevet to artikler. "Pilgrimage in Sikh tradition" (2006) gir en normativ forståelse av pilegrimsferd og redegjør for de mest kjente pilegrimsmålene i sikhismen.<sup>10</sup> Jutla kontrasterer fremstillingen av pilegrimsferd i Guru Granth Sahib med sikhers pilegrimspraksis og konstaterer at det er en dikotomi i sikhismen mellom Guru Granth Sahibs tekstlige budskap og sikhers faktiske religiøse praksis.<sup>11</sup> I "Understanding Sikh pilgrimage" (2002) presenterer Jutla resultatene fra en kvantitativ undersøkelse av pilegrimers motivasjoner gjennomført blant 120 sikher i Det gylne tempel. Jutlas artikkel forteller noe om fordelingen av ulike motivasjonsfaktorer, men den sier ikke noe om *hvorfor* sikhene

---

<sup>10</sup> Se Coleman og Elsner, (1995, 160-165) og Dhanjal (1994) for lignende innføringer.

<sup>11</sup> Ambivalensen mellom sikhismens tekstlige budskap og sikhers faktiske religiøse praksis er også temaet for Crispin Paines "Sikh pilgrimage: a study in ambiguity" (2003). Ifølge Paine har denne ambivalensen vært tilstede siden Guru Nanaks tid, og han konkluderer med at: "Most Sikhs, like most religious people throughout the world, live quite happily with what to outsiders seem like ambiguities" (2003, 155).

motiveres av disse forholdene. Kvalitative studier er bedre egnet til å besvare spørsmål om *hvorfor*, og jeg vil derfor vende tilbake til motivasjonstematikken i kapittel fire.

Meg bekjent er det ikke utført kvalitative studier av Det gylne tempel som pilegrimssted, men Kristina Myrvold har basert “Making pilgrimage places of the gurus in Varanasi: countering Hindu narratives in local Sikh historiography” (2012a) på kvalitativ empiri. I artikkelen tar hun utgangspunkt i *janam-sakhiene*, sikhismens hagiografiske litteratur, og ser på hvordan sikher i Varanasi bruker historiene til å legitimere Varanasi som et pilegrimssted for sikher. Ifølge Myrvold bruker den lokale sikhminoriteten hellige biografier for å konstruere sin gruppeidentitet i kommunikasjon med hindumajoriteten i hinduismens “helligste by”.<sup>12</sup>

Kristina Myrvold analyserer forholdet mellom pilegrimssted og et fastboende sikhssamfunn, ikke pilegrimsreise og pilegrimer. To studier er gjort av pilegrimer på reise og begge omhandler pilegrimsstedet Hemkunt Sahib i Himalaya. Gurudharm Singh Khalsa baserer “High mountain pilgrimage: the Sikh journey to Hemkund Sahib” (1996)<sup>13</sup> på sin egen pilegrimsferd til Hemkunt Sahib. Han sammenligner reisen til Det gylne tempel med den lengre og krevende pilegrimsreisen til Hemkunt Sahib og peker på at forskjellen mellom de to ligger i at pilegrimene på vei til Hemkunt Sahib deler en opplevelse av fysisk strev og naturskjønne omgivelser. Når pilegrimene når destinasjonen utfører de de samme ritualer som i Det gylne tempel og på andre pilegrimssteder.

Heather Michaud er den eneste, meg bekjent, som har analysert pilegrimsreise i sikhismen basert på et grundig kvalitativt materiale. Hennes feltarbeid resulterte i masteroppgaven “Walking in the footsteps of the Guru: Sikhs and seekers in the Indian Himalayas” som hun leverte ved Universitetet i Calgary i 1998. I løpet av to pilegrimssesonger vandret Michaud tjue ganger til Hemkunt Sahib, og på veien intervjuet hun over to hundre pilegrimer. Michaud undersøker, som de overnevnte artikler, ambivalensen mellom sikhismens normative avvisning av pilegrimsferd og sikhers faktiske pilegrimspraksis. Hun konkluderer med at den tilsynelatende ambivalensen ikke samsvarer med empirien. På normativt nivå er Gud og guruene sikhismens ultimate ideal og anliggende, og det er det samme idealet som motiverer pilegrimene til å reise til steder der guruene har vært. Pilegrimene opplever ingen motsetning mellom budskapet i tekstene og den faktiske pilegrimsreisen.

---

<sup>12</sup> Jeg velger å sette “helligste by” i anførselstegn da det ikke eksisterer noen pan-hinduistisk enighet om et definitivt hellig senter (Jacobsen 2012a, 129-145). Varanasi er likevel unektelig et av de mest innflytelsesrike (Eck 1983, 41).

<sup>13</sup> Skrivemåten varierer i publikasjoner, og både Hemkunt og Hemkund brukes.

Den overnevnte forskningslitteraturen er alt jeg har funnet av studier knyttet til pilegrimsferd i sikhismen. De fleste studiene er publisert i artikler som tar utgangspunkt i ambivalensen mellom normativ og utøvd sikhisme, men ingen av disse er basert på grundige og kritiske analyser av sikhismens tekster, og kun Michaud og Myrvold bygger forskningen sin på et omfattende etnografisk materiale. Pilegrimsferd i sikhismen har ikke blitt analysert ut fra gjennomgående temaer i pilegrimsstudier som relasjoner mellom religiøse grupper, makt, konkurranse, turisme, ideologi, politikk og så videre. Det kan konkluderes med at pilegrimsferd er understudert i studier av sikhismen, og man kan spørre seg hvorfor. Det massive omfanget av institusjonalisert pilegrimsferd i indisk kulturkontekst skulle tilsi noe annet, og forskere har lenge interessert seg for pilegrimsferd- og steder i hinduismen.<sup>14</sup> Mangelen på interesse for pilegrimsferd i sikhismen kan muligens forklares med at de mest anerkjente sikhismeforskerne har interessert seg for tekststudier og historie, ikke for utøvd religion.<sup>15</sup> Samtidig kan sikhenes normative nedtoning av pilegrimsferd være noe av forklaringen. Interessen for sikhers utøvd religion er imidlertid økende.<sup>16</sup>

De fleste empiriske studier av sikher i diaspora tar for seg den engelske diasporaen, og Eleanor Nesbitt (1997, 2004) er den toneangivende forskeren. Sikher i Norge er imidlertid mindre studerte. Knut Jacobsen har dokumentert migrasjonshistorien og institusjonaliseringen av sikhismen i Norge i et kapittel i *Sikhs in Europe* (Jacobsen og Myrvold 2011b), og han bruker de norske sikhene som eksempel når han diskuterer betydningen av *kirtan* i europeiske gurdwaraer (2012b). Vilde Reichelt (2012) har også skrevet et kapittel om norske sikher i *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske trossamfunn* redigert av Berit Thorbjørnsrud og Cora Alexa Døving. Ingen av disse forskerne diskuterer sikhisme og pilegrimsreise eksplisitt, og med denne oppgaven ønsker jeg å bidra til økt kunnskap om dette spesifikke og understuderte temaet. Jeg håper også at oppgaven vil være et bidrag til å øke kunnskapen om det norske religionspluralistiske landskapet generelt, og til forståelsen av norske sikhers religionsutøvelse spesielt.

---

<sup>14</sup> Se for eksempel: Eck (1983, 2012), Lochtefeld (2010), Haberman (2006), Gold (1988), van der Veer (1988), Jacobsen (2012a), Hausner (2007).

<sup>15</sup> For eksempel McLeod (1978a), Grewal (1990), P. Singh (2003), Cole (1984), Barrier (1970), Kaur Singh (1993).

<sup>16</sup> Se for eksempel: Hall (2002), Mooney (2010), Myrvold (2007).

## 1.2 Sikhene i Oslo

Materialet for denne oppgaven er dannet gjennom feltarbeid blant sikher tilknyttet Gurduara Sri Nanak Dev Ji på Alnabru i Oslo. Gurdwaraen på Alnabru var den første som ble etablert i Norge, og den er i dag én av to.<sup>17</sup> Av de to gurdwaraene er det den mest besøkte, og i 2013 var den registrert med 2173 tilskuddsberettigede medlemmer (Kulturdepartementet 2014).<sup>18</sup> Som i mange andre diaspora-gurdwaraer er søndag den ukedagen med størst aktivitet, og da sikhene samles for religiøse seremonier. Diaspora-gurdwaraer får ofte funksjoner utover de rent religiøse, og Gurduara Sri Nanak Dev Ji er intet unntak. Gurdwaraen er et sted der sikher møtes for å vedlikeholde sosiale relasjoner, og det arrangeres blant annet yogatimer, barnebursdager, dans og sportslige aktiviteter (Jacobsen 2011, 29 og 34-35).

De første sikhene som kom til Norge var mannlige arbeidsinnvandrere. Mange ankom på begynnelsen av 1970-tallet, og de fleste var opprinnelig fra Punjab. Sikhenes etablering og organisering av religiøse aktiviteter fulgte et typisk immigrasjonsmønster for arbeidsinnvandrere; etter at mennene hadde sikret seg arbeid og stabil inntekt, ønsket de å etablere familielivet i sin nye tilværelse. Noen hadde allerede kone (og barn) i India, mens andre sørget for å skaffe seg en ektefelle, gjerne fra India. Da familielivet var i gang ble det viktig for sikhene å opprette arenaer der sikhismen kunne overføres til den oppvoksende generasjon, og i 1983 ble gurdwaraen på Alnabru åpnet (Jacobsen 2011, 21-23).

De unge sikhene jeg har intervjuet for denne oppgaven er alle tilknyttet ungdomsorganisasjonen Unge sikher (UNS).<sup>19</sup> UNS ble stiftet i 2005, på oppfordring fra gurdwara-ledelsen på Alnabru (Jacobsen 2011, 30).<sup>20</sup> Organisasjonen presenterer sin målsetning på sine nettsider:

Unge Sikher skal være en dynamisk organisasjon som konstant tilpasser seg unge norske sikhers behov. UNS er etablert av og for unge norske sikher, og dette må reflekteres i våre aktiviteter. Organisasjonen skal være en brobygger mellom norske sikher og det norske samfunnet forøvrig. Vi tror at informasjon er en brobygger i seg selv og dette skal prege vårt arbeid fremover. UNS skal være et norskt [sic] tilbud for sikher, og et sikhtilbud for det norske samfunnet (Unge sikher 2013).

---

<sup>17</sup> Den andre norske gurdwaraen er Shri Guru Nanak Niwas i Lier. Bergen Singh Sabha er i gang med å etablere en gurdwara. Foreløpig arrangerer de religiøse aktiviteter seks til åtte ganger i året i klubbhuset til Åsane idrettslag (Simerjit Singh, personlig kommunikasjon i e-post 27. april 2014).

<sup>18</sup> Jacobsen (2011, 23) estimerte i 2011 at det var omtrent 5000 sikher på landsbasis.

<sup>19</sup> N-en i UNS står for 'norske'. Organisasjonen bruker både navnet 'Unge sikher' og 'Unge norske sikher', men er registrert i Brønøysundregistrene som 'Unge sikher'.

<sup>20</sup> Organisasjonen ble først stiftet som Gurmat Naujovan Sabah, men skiftet i 2010 navn til Unge Sikher (Jacobsen 2011, 30).

UNS arbeider for å etablere sikhismen som en religion som skal fungere i det norske samfunnet. For UNS er spredning av kunnskap metoden for at unge sikher skal tilslutte seg sikhismen, og de arrangerer ulike aktiviteter, som leiropphold, foredrag og debatter, der den yngre generasjonen kan møte andre unge sikher og diskutere sine utfordringer med andre i samme situasjon. UNS jobber for integrering i det norske samfunnet, uten at dette skal gå på bekostning av sikhismens tradisjoner. På denne måten forsøker de å forene de to identitetene 'norsk' og 'sikh' til en samlet identitet som fungerer i norsk kontekst.

UNS' aktiviteter er også rettet utover i det norske samfunnet. Som en liten minoritet i norsk kontekst har flere sikher erfart at få nordmenn har kjennskap til deres religion, og flere har opplevd å bli forvekslet med muslimer. Gjennom informasjonsarbeid ønsker UNS å bedre kunnskapen og bevisstheten om sikhismen i det norske samfunnet. Dette gjør de ved å invitere skoleklasser til omvisning i gurdwaraen på Alnabru eller sende representanter til skolene for å holde foredrag. I tillegg har UNS skapt oppmerksomhet rundt sikhismen gjennom arrangementet Turbandagen på Rådhusplassen i Oslo, der de deler ut gratis turbanner og tilbyr indisk mat og leker for barna. UNS kommuniserer også aktivt på de sosiale mediene Facebook og Instagram.<sup>21</sup>

### **1.3 Forskningsspørsmål og oppbygging av oppgaven**

Temaet for denne oppgaven er pilegrimsreise blant norske sikher. De norske sikhene har flyttet fra Punjab og etablert sitt liv i en annen del av verden. Hvis gruppen skal opprettholde sin religion må den videreføres til neste generasjon under endrede sosiale og kulturelle forhold. Siden sikhismen er en stedbundet religion, kan reisen til Det gylne tempel, et sted forbundet med sikhers gruppeidentitet, være en metode for å videreføre sikhismen og sikhidentiteten til de unge sikhene som vokser opp i Norge. Samtidig blir mennesker påvirket av det samfunnet de lever i, og det er ikke sikkert Punjab og Det gylne tempel betyr det samme for den oppvoksende generasjonen som for foreldrene. I denne oppgaven skal jeg undersøke det dialektiske forholdet mellom Det gylne tempels betydning for norske sikher og den norske kontekstens påvirkning på sikhenes forhold til Det gylne tempel. Gjennom studiet av pilegrimsreisen vil jeg forsøke å forklare både kontinuitet og endring i norsk sikhisme og norske sikhers religiøse diasporaidentitet. Dette fører til følgende forskningsspørsmål:

---

<sup>21</sup> Facebook: <https://www.facebook.com/ungesikher?fref=ts> og <https://www.facebook.com/Turbandagen> (Facebook krever innlogging men brukernavn og passord) Instagram: <http://instagram.com/ungesikher> og <http://instagram.com/turbandagen>

Hvordan bidrar norske sikhers reiser til Det gylne tempel til at sikhismen opprettholdes i diaspora? Og hva sier endringer i holdninger til stedet om endringer i norsk sikhisme og sikhidentitet?

På grunn av den begrensede tilgjengelige forskningslitteraturen på feltet, tilnærmet jeg meg temaet med et eksplorativt og induktivt forskningsdesign. Denne metodiske tilnærmingen redegjør jeg for i kapittel to, der jeg også redegjør for de teoretiske perspektivene som har vært førende for min tilnærming til temaet og materialet.

Det ble raskt klart for meg at Det gylne tempel er et viktig sted for mange av de norske sikhene, og at de fleste foretar stadige reiser dit. Sikhismen har historisk vært tett knyttet til området Punjab, og sikhidentiteten har vært vevd sammen av komponentene religion, etnisitet og språk (Takhar 2005, 185). I kapittel tre skal jeg kontekstualisere de norske sikhenes reiser til Det gylne tempel ved å se på hvordan sikhers pilgrimsreiser er påvirket av indisk kulturkontekst, og hvordan Det gylne tempel historisk har spilt en rolle i konstruksjonen og artikulasjonen av en særegen sikhidentitet.

For å besvare forskningsspørsmålene skal jeg i kapittel fire undersøke hva som motiverer norske sikher til å foreta gjentakende reiser til Det gylne tempel. Dette skal jeg gjøre ved å se på hvilke meninger og kvaliteter sikhene jeg har intervjuet tillegger stedet, og som de forteller at motiverer dem til å fortsette å reise dit. Jeg skal videre relatere de meningene tempelet har for de norske sikhene til meningssystemer i sikhismen samt undersøke hvilken status tempelet har i sikhismens større verdensbilde.

For at reisen til Det gylne tempel skal bidra til å opprettholde sikhismen i diaspora, må de norske sikhene faktisk dra dit. Reisen til Det gylne tempel innebærer handlinger og når pilegrimene beveger seg rundt i tempelkomplekset erfarer de tempelet og den meningen tempelet har for dem. I kapittel fem skal jeg forsøke å beskrive norske sikhers opplevelser når de besøker det hellige stedet. Gjennom kroppslige handlinger, og i særlig grad religiøse ritualer, overføres religiøs og kulturell mening som “lagres” som minner og erfaring. Mange pilegrimer reflekterer ikke over hva handlingene ved et hellig sted betyr, men i dette kapittelet forsøker jeg gjennom observasjon og intervjuer å anvende noen teoretiske perspektiver knyttet til minne og erfaring for å si noe om den meningen de norske sikhene erfarer.

Den yngre generasjonen sikher er oppvokst i Norge, men mange har blitt tatt med til Det gylne tempel fra de var små. I kapittel seks skal jeg se på hvorfor det har vært viktig for foreldrene å ta med seg barna til Det gylne tempel. For å undersøke endring i norsk sikhisme skal jeg se på hvordan unge sikher som er oppvokst i Norge forholder seg Det gylne tempel

og reisen dit. Under endrede samfunnsforhold kan opprinnelsesstedets betydning styrkes eller svekkes, og foreldrene kan tillegge stedet en annen vekt enn barna. De yngre sikhene er opptatte av å etablere en identitet som fungerer i Norge, og dette kan føre til at Det gylne tempel får en annen rolle i de unges identitet enn i foreldrenes, eller at andre aspekter ved tempelet kan vektlegges. I dette kapitlet tar jeg opp tråden fra kapittel fire og fem og ser på hvordan tempelets mening og opplevelsen av å være der kan være en annen for de unge enn for de eldre sikhene.

## 1.4 Transkripsjon og sikhismens tekster

Jeg har dessverre liten kjennskap til språket punjabi, så alle punjabi-begreper jeg bruker i denne oppgaven er basert på andres transkripsjoner og oversettelser. For at transkripsjonen skal være konsekvent, har jeg skrevet alle begreper slik professor Hew McLeod gjør det i sitt oppslagsverk *The A to Z of Sikhism* (2009). McLeod er en av de fremste autoritetene innenfor studiet av sikhismen og har jobbet mye med sikhismens tekstkorpus. Jeg velger derfor å stole på hans transkripsjon. I tråd med denne oppgavens tematiske oppmerksomhet på levd religion, anvender jeg bruksspråket hindi, ikke det normative sanskrit, i de tilfeller jeg omtaler hinduismen.

Av sikhismens tekster, referer jeg i denne oppgaven til Guru Granth Sahib og Sikh Rahit Maryada – begge i engelsk oversettelse.<sup>22</sup> Guru Granth Sahib er en standardisert tekst og de ulike hymnene vil alltid befinne seg på det samme sidenummeret. Dette innebærer at sidetallet jeg oppgir vil stemme overens med alle andre utgaver. Alle sitatene jeg benytter er hentet fra nettsiden [srigranth.org](http://srigranth.org).<sup>23</sup> Sitatene er videre sjekket opp mot nettsiden [sikhitothemax.com](http://sikhitothemax.com)<sup>24</sup> som i tillegg viser hvem som har forfattet hymnen. Begge disse nettstedene er basert på Dr. Sant Singh Khalsas oversettelse og er mye benyttet av sikh diaspora (Singh 2012a, 176). Sitater fra Sikh Rahit Maryada er hentet fra Shiromani Gurdwara Parbandhak Committees hjemmeside [sgpc.net](http://sgpc.net).<sup>25</sup>

For å føre referanser har jeg benyttet EndNote med stilen Chicago16th B norsk.

---

<sup>22</sup> Et utvalg av tekster fra Guru Granth Sahib er oversatt til norsk og er å finne i serien *Verdens hellige skrifter* (Jacobsen og Ghosh 2004). Dette er imidlertid kun utdrag av teksten og derfor ikke en hensiktsmessig kilde for denne oppgaven.

<sup>23</sup> <http://www.srigranth.org/servlet/gurbani.gurbani>

<sup>24</sup> <http://sikhitothemax.com/>

<sup>25</sup> <http://www.sgpc.net/sikhism/sikh-dharma-manual.html>



## 1.5 Avklaring av begreper

### 1.5.1 Det gylne tempel

Det gylne tempel er et sted som går under mange navn og omtales i faglitteraturen om sikhismen som “The Golden Temple”, “Harimandir Sahib” og “Darbar Sahib”. Tempelet ble kjent som “The Golden Temple” da britene fattet bekjentskap med stedet, og for noen sikher har denne benevnelsen negative kolonialistiske konnotasjoner. Jeg velger likevel å omtale stedet som Det gylne tempel, basert på at dette er den mest utbredte betegnelsen på stedet og et navn som vil gjenkjennes også av ikke-sikher og de som ikke befatter seg med studiet av sikhismen. Selv om noen sikher reserverer seg mot betegnelsen er den likevel hyppig brukt av mange andre sikher. Sikhene jeg har intervjuet har omtalt stedet som “Golden Temple”,<sup>26</sup> “Harimandir Sahib”, “Amritsar”, “Gulltempelet” og “Det gylne tempel”. Når sikhene siteres vil de siteres med deres egen begrepsbruk.

Det gylne tempel er et kompleks bestående av flere ulike områder, og de ulike begrepene benyttes noen ganger om hele tempelkomplekset, andre ganger om det gullbelagte tempelet som er kjernen i komplekset og det helligste sentrum. For å avklare hvilket område jeg til en hver tid referer til, velger jeg i denne oppgaven å omtale hele komplekset som Det gylne tempel og det innerste tempelet som Harimandir Sahib.

### 1.5.2 Pilegrimsferd

I denne oppgaven behandler jeg Det gylne tempel som et pilegrimssted, omtaler de besøkende som pilegrimer og reisen som pilegrimsreise og pilegrimsferd. Noen sikher vil også ha innvendinger mot en slik begrepsbruk, på grunn av sikhismens overnevnte tekstlige avvisning av pilegrimsferd. Sikhers avstandstakning fra begrepet pilegrimsferd beror på de konnotasjoner begrepet har i den hinduistiske kulturkonteksten, der pilegrimssteder forstås som steder med frelsende kvaliteter hvor mennesket kan få kontakt med det guddommelige.<sup>27</sup>

Selv om noen sikher på normativt grunnlag avviser pilegrimsferd, vil den fellesindiske konteksten, der pilegrimsfenomenet står svært sterkt, likevel ha betydning for sikhers reiser til Det gylne tempel. Materialet for denne oppgaven viser likhetstrekk mellom norske sikhers reiser til Det gylne tempel og indisk pilegrimspraksis. Trolig vil en komparativ analyse av hellige steder i India avdekke mange fellestrekk ved hvordan sikher, hinduer, buddhister og jainer forholder seg til sine helligdommer.

---

<sup>26</sup> Sikhene omtaler som regel tempelet som “Golden Temple”, ikke “*The Golden Temple*”.

<sup>27</sup> Se kapittel 3.1.

Religiøse menneskers reiser til steder som assosieres med, eller er betydningsfullt for, deres religion omtales i religionshistorisk fagtradisjon som pilegrimsferd, og begrepet er derfor treffende for denne studien. Med terminologivalget ønsker jeg på ingen måte å underkjenne sikhers forklaring og forståelse av egne handlinger, men pilegrimsferd er et analytisk begrep som i religionshistorisk forstand er beskrivende for den religiøse praksisen som foregår i Det gylne tempel og den statusen tempelet har i sikhismen. Sikhers reiser til Det gylne tempel gjenkjennes som pilegrimsferd og begrepet bør derfor benyttes.

### 1.5.3 Diaspora

I denne oppgaven omtaler jeg de norske sikhene som en diaspora. Diaspora er et begrep som i utgangspunktet var knyttet til den jødiske folkespredningen, men fordi jødenes diasporaerfaringer minner om erfaringene til andre grupper mennesker som forflytter seg over landegrenser, har man forsøkt å løsrive begrepet fra jødenes historie og benytte det som et analytisk og komparativt begrep (Fuglerud 2001, 200). Likevel fører begrepets historisk-spesifikke opphav til at definisjoner på diaspora ofte tar utgangspunkt i den jødiske idealtypen og lar dens karakteristikk danne grunnlaget for definisjonen. Slike definisjoner definerer diaspora ut fra antakelsen om at gruppens medlemmer har et ønske om å vende tilbake til hjemlandet, og en idé om at deres folk en gang skal. De vektlegger at diasporagrupper oppfatter seg selv som forpliktet til å støtte opp om opprettelsen eller opprettholdelsen av et hjemland.<sup>28</sup> Det internasjonale samfunnet av sikher har ofte blitt definert som diaspora basert på Khalistan-bevegelses idé om et hjemland (Tatla 1999, Axel 2001, Cohen 1997, 105-115), som er det aspektet ved sikhismen som gir de mest intuitive diasporakonnotasjonene.

Blant de sikhene jeg har intervjuet er det ingen som aktivt engasjerer seg for Khalistan, selv om noen har fortalt at de tidligere har sympatisert med separatistenes ideologi. Flere har uttrykt at de synes sikher bør legge ideen om Khalistan bak seg, og de anser drømmen om Khalistan som et hinder for sikh-samfunnets utvikling. På denne måten utfordrer informantene for denne oppgaven sikhismeforskningens etablerte forutsetning for å definere sikhdiasporaen som diaspora.

Diaspora kan likevel være et hensiktsmessig begrep å bruke om de norske sikhene, om enn på et annet grunnlag. Steven Vertovec (2009, 136-137) betegner diaspora som: “[...] an imagined connection between a post-migration (including refugee) population and a place

---

<sup>28</sup> Se for eksempel Safran (1999, 83-84)

of origin and with people of similar origins now living elsewhere in the world.”<sup>29</sup> Vertovecs diasporadefinisjon lar den transnasjonale interaksjonen og kommunikasjonen mellom diasporagruppen, opprinnelseslandet og andre diasporagrupper danne grunnlaget for sin definisjon. En slik forståelse av diaspora vil inkludere de sikhene jeg har intervjuet og hvis utsagn denne oppgaven er basert på. Alle sikhene jeg har intervjuet reiser stadig til India, og mange av andregenerasjonsinnvandrerne har tilbragt lengre deler av livet sitt i der. Flere av de norske sikhene abonnerer på den indiske tv-kanalen Zee-TV der de får tilgang til indiske nyheter, film og musikk, og gjennom telefonkontakt, sosiale medier og reiser opprettholder de relasjonen både til India og det globale sikhsamfunnet. Reisen til Det gygne tempel er en slik transnasjonal praksis, så for denne oppgaven blir det hensiktsmessig å definere de norske sikhene som en diaspora.

---

<sup>29</sup> Med “imagined” mener ikke Vertovec at ikke forbindelsen kan være faktisk, men at den ikke nødvendigvis trenger å være det.

## 2 Teori og metode



Pilegrimer i kø for å komme inn i Harimandir Sahib.

I dette kapittelet skal jeg presentere teoretiske perspektiver som er anvendt i oppgaven og redegjøre for den metodiske fremgangsmåten for innsamlingen av materialet. Teori og metode er integrerte deler av hele forskningsprosessen og handler om hvordan materialet dannes, velges og analyseres. Forholdet mellom de to er komplekst, og vekten på en av de to kan variere, men til sammen

utgjør de en koherent tilnærming til tema. I prosessen der denne masteroppgaven har tatt form, har teori og metode i ulike faser blitt tillagt ulik vekt og influert materialet og analysen på forskjellige måter.

Som vist i innledningen befinner temaet for denne oppgaven seg mellom to felt, sikhisme i Norge og pilegrimsferd i sikhismen, som begge er lite studerte. Dette førte til at jeg valgte et eksplorativt forskningsdesign, der problemstillingen utviklet seg i løpet av feltarbeidet (Thagaard 2009, 16). I feltarbeidsfasen ble metode vektlagt fremfor teori, men teoretiske perspektiver var implisitt da jeg valgte metode. Gjennom studiet av religionshistorie har jeg opparbeidet meg en teoretisk forståelse av kategoriene 'religion' og 'kultur', og hvordan disse står i et samspill med andre nivåer i et samfunn, som for eksempel politikk, økonomi, sosial struktur og organisasjon. Denne forståelsen har ligget til grunn for hva jeg har sett etter under feltarbeidet og lagt føringer for hvordan jeg har forstått de handlinger og ytringer som har funnet sted.

Kategoriene teori og metode står også i et forhold til materialet. I samsvar med det eksplorative forskningsdesignet har analysen blitt utført med en induktiv teoriutvikling, som vil si at teorien har blitt utviklet fra materialet, ikke omvendt. Samtidig har de samme overnevnte fagteoretiske forståelsene også her satt premisser for hvordan materialet har blitt forstått. På denne måten har teori og metode sameksistert i et dynamisk forhold gjennom hele prosessen. Teori har lagt premissene for mine metodiske valg, men det materialet som gjennom de metodiske valgene har blitt dannet, har igjen initiert teoretiske perspektiver. Jeg velger å bruke begrepet teoretiske perspektiver, fordi formålet med analysen verken er å

verifisere eller avkrefte noen teoretisk virkelighetsforståelse. Jeg bruker snarere teori for å belyse empirien, samtidig som teori er implisitt i utvelgelsen av enkelte aspekter ved sikhers pilegrimsreise og for hvordan jeg velger å analysere disse. I denne oppgaven forstås derfor teori som tilnærminger til feltet og som nyttige verktøy å tenke med, ikke som fullstendige modeller på virkeligheten.

Metoden jeg har benyttet for å danne et materiale egnet for å analysere kontinuitet og endring i norske sikhers relasjoner til Det gylne tempel har vært feltarbeid i form av intervjuer og deltakende observasjon. Jeg har valgt denne metoden fordi temaet handler om religion slik den utøves av levende mennesker, og for å studere levende mennesker må man bevege seg dit de er der (Natvig 2006, 210). Materialet er dannet på tre arenaer. For det første har jeg vært med en familie sikh på en tre uker lang reise i Punjab, der vi også besøkte Det gylne tempel. For det andre har jeg tatt del i aktiviteter i gurdwaraen i Oslo, der jeg har vært tilstede ved ti søndags-*divaner* (ukentlige religiøse seremonier) og fire UNS-arrangementer. For det tredje har jeg intervjuet femten sikh.

Feltarbeid er en kvalitativ metode, og for at kvalitativ forskning skal være troverdig må man redegjøre for forskningsprosessen og gjøre den gjennomsigtig (Thagaard 2009, 198). Selv om teori og metode i praksis utgjør en enhetlig tilnærming, vil jeg av hensyn til tekstens struktur skille mellom de i det følgende.

## 2.1 Teoretiske perspektiver

### 2.1.1 En religionshistorisk forståelse av religion

Religionshistorie er et akademisk felt som står i relasjon til andre tilgrensende fagdisipliner.<sup>30</sup> Det som binder faget sammen er *temaet* religion, men hva religion er og hvordan religion skal forstås og studeres har vært gjenstand for en kontinuerlig fagdebatt som har utviklet seg, og fortsetter å utvikle seg, i relasjon til den interdisiplinære vitenskapsteoretiske diskusjonen.

Kategorien religion har gjennom faghistorien ofte blitt forstått enten som en funksjon (Durkheim, Freud) eller som en essens (Müller, Tylor, Frazer, Eliade). En funksjonalistisk tilnærming til religion innebærer en antakelse om at religion har en funksjon utover seg selv og derav tjener et formål for individer eller samfunn. En essensialistisk tilnærming, derimot, tar utgangspunkt i religion som en kategori som *er* noe i seg selv, og antar at det finnes 'noe felles' i alle religioner. Innenfor det essensialistiske paradigmet finner man fenomenologien, en retning som lenge var førende i religionshistoriske studier. I fenomenologien forstås

---

<sup>30</sup> Spesielt litteraturstudier, antropologi og sosiologi, men også filosofi og psykologi.

mennesket som grunnleggende religiøs, og formålet blir å avdekke den fellesmenneskelige essensen i menneskers religiøse opplevelser.

Fra begynnelsen av 1960-tallet vendte religionsstudier seg i antropologisk retning (Alles 2010, 44-45).<sup>31</sup> Denne vendingen inneholdt en kritikk av fenomenologiens formål, og målet med religionsstudier skulle ikke lenger være å avdekke religionens essens basert på likhetstrekk på tvers av religion, men å studere religion med hensyn til historisk, kulturell og språklig kontekst.<sup>32</sup> Kritikken mot fenomenologien fortsatte under innflytelse av de interdisiplinære strømningene postmodernisme, postkolonialisme og poststrukturalisme. Med disse perspektivene ble kunnskap relativisert, og de avviste at religion kunne forstås objektivt. Makt, politikk og kjønnsperspektiver er implisitte i disse strømningene. I dag, og i min religionshistoriske analyse, forstås religion som et, blant flere, former for menneskelige uttrykk som må forstås i relasjon til historiske, sosiale og kulturelle omstendigheter (Beckford 2003, McGuire 2002, Asad 1993, 27-54). Videre tilnærmer jeg meg ikke religion som en statisk størrelse, men anser religiøs mening som noe som forandrer seg i relasjon til den samfunnsmessige konteksten der den uttrykkes. Religion kan studeres på aktør- eller systemnivå, og religionshistoriske analyser omfatter både religiøse normer og religiøse handlinger. Religiøse mennesker blir analysert som handlende aktører som påvirker religion og samfunn, men som også handler under påvirkning av kultur, implisitt religion, og samfunnsmessige forhold.

At religion tilnærmes som en del av menneskelig virksomhet er i dag et grunnleggende premiss i studiet av religion, og det innebærer at en rekke felt, som for eksempel politikk, økonomi, kognisjon, medier, kjønn og makt faller inn under religionsstudier. Fordi religionshistorie befatter seg med tilgrensede fagområders teoretiske tilnærminger, og dermed kan være fundert i ulike disipliner, blir det av hensyn til denne oppgavens gjennomsiktighet nødvendig å introdusere de teoretiske perspektivene jeg har benyttet for å belyse temaet for denne oppgavens analyse. Kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til Det gyldne tempel er det gjennomgående temaet i denne oppgaven, og jeg skal derfor redegjøre for hvordan jeg tilnærmer meg og analyserer denne relasjonen. Teoretisk befinner oppgaven seg innenfor et sosial- og kulturkonstruktivistisk prosessperspektiv, der jeg ser på menneskers handling og meningsskapende aktivitet. Norske sikher er oppgavens hovedaktører, og for å analysere norske sikhers mening og handling

---

<sup>31</sup> Særlig Geertz (1968), Turner (1969) og Douglas (1966) har vært viktige bidragsytere i den antropologiske vendingen.

<sup>32</sup> Det fenomenologiske paradigmet har fortsatt sin innflytelse i deler av studiet av religion, som i den amerikanske retningen "Religious Studies", der Mircea Eliade har vært en sentral skikkelse, og i teologien.

henter jeg de teoretiske perspektivene primært fra religionsantropologiske og -sociologiske tradisjoner. Flere teoretiske perspektiver vil introduseres underveis i oppgaven, men jeg vil i de følgende underkapitlene introdusere de førende teoretiske forståelsesrammene jeg har benyttet og tydeliggjøre det teoretiske paradigmet oppgaven befinner seg innenfor.

## **2.1.2 Sosiokulturelt konstruert sted**

For å forstå norske sikhers relasjon til sted, er det stedets betydning for de norske sikhene som skal undersøkes, ikke stedet i seg selv. Med *To take place: toward theory in ritual* (1987) tok religionshistorikeren Jonathan Z. Smith et oppgjør med tidligere fenomenologiske forsøk på å avdekke hellige steders felles essens.<sup>33</sup> Ifølge Smith har ikke hellige steder noen hellige egenskaper i seg selv, men de oppfattes som hellige fordi mennesker tillegger dem hellige kvaliteter. Steders mening blir menneskelige konstruksjoner. En slik sosialkonstruktivistisk tilnærming til sted åpner for at sted kan konstrueres med ulike meninger og stimulerer dermed til å studere pilegrimssteder som forskjellige. Når sted forstås som sosialt konstruert blir sted også relativisert. Et sted kan inneholde en mening for mennesker som tilhører en bestemt sosial gruppe og noe annet for mennesker som ikke gjør det. Det gylne tempel betyr noe annet for norske sikher enn for andre sikher eller ikke-sikher.

Den meningen Det gylne tempel har for norske sikher må forstås i relasjon til sikhismens større meningssystem. Kategorien 'kultur', slik jeg anvender den, omfatter meningssystemer, inkludert religion. Religiøse meningssystemer (og andre meningssystemer) er fortolkningsrammer som influerer menneskers fortolkning av individuelle erfaringer. En sikh vil fortolke sine erfaringer av Det gylne tempel innenfor sikhismens verdensbilde. Samtidig er det ikke slik at et individ som tilhører en sosial gruppe nødvendigvis aksepterer gruppens totale meningssystem. Gjennom kommunikasjon med konkurrerende meningssystemer kan individet integrere andre meninger og gjøre dem til sine egne (McGuire 2002, 26-30). Mening er noe som konstant bestrides, avvises, modifiseres eller bekreftes (Beckford 2003, 13). Når de norske sikhene har flyttet fra India til Norge kommer de i kontakt med, og påvirkes av, norske meningssystemer, og de må finne sin plass et moderne samfunn som endrer seg hurtig. Individuelle sikher vil således integrere aspekter av de norske konkurrerende meningssystemene, og disse vil igjen påvirke den meningen de tillegger Det gylne tempel. For norske sikher er derfor ikke Det gylne tempels mening konstant, men foranderlig.

---

<sup>33</sup> Det var spesielt Eliades essensialistiske antakelser Smith opponerte mot.

“To give an explanation of social forms, it is sufficient to describe the processes that generate the form,” (1966, 2) skriver den norske antropologen Fredrik Barth i sitt teoretiske hovedverk *Models of social organisation* (1966). “[...] [P]atterns of social form can be explained if we assume that they are the cumulative result of a number of separate choices and decisions made by people acting vis-à-vis one another” (1966, 2). Barth protesterte mot samtidige strukturfunksjonalister ved å ta utgangspunkt i et samfunns aktører for å forstå dets kultur, heller enn kulturen for å forstå dens aktører. Barth tilnærmer seg kulturell endring som sosial prosess, der aktører gjennom sine handlinger genererer endring, men hvordan de handler er påvirket av rammebetingelser som sosial struktur og kultur. Jeg følger Barth i å se de norske sikhene som handlende aktører. Hvordan de handler overfor Det gylne tempel er en del av en kontinuerlig og dynamisk kulturell endringsprosess, der deres handlinger fører til endringer i sosial struktur og meningsdannelse, men der endringer i regler, normer og kulturelle verdier igjen motiverer andre handlinger.

Norske sikher har flyttet fra India til Norge, og deres relasjon til Det gylne tempel må ses i forhold til deres norske tilværelse. De endrede omstendighetene påvirker deres sikhisme. I antropologen Jean Comaroffs postkoloniale studie av Tshidi-folket i Sør-Afrika, *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African People* (1985), peker hun på at under endrede sosiale forhold forsøker mennesker å skape en koherent verden og ta kontroll over dens reproduksjon. Som Barth, lokaliserer hun overføringen av kultur i sosial praksis, men hun peker på at prosessen både kan konsolidere og utfordre et samfunns hegemoniske ideologier. Prosessen motiveres av spenningsforholdene som ligger i spesifikke historiske konstitueringer av verden: “Thus the dialectics of subject and object in *all* social context – whether of ‘simple’ or more complex systems – generate both reinforcement *and* tension, reproduction *and* transformation [...]” (Comaroff 1985, 6). De norske sikhene ønsker å bevare sikhismen under norske forhold, og reisen tilbake til deres opprinnelsesland og Det gylne tempel kan ses som et element i forsøket på å reprodusere deres verden. Reproduksjonsforsøket resulterer imidlertid ikke i overføring av kultur som en absolutt størrelse med klare grenser og et definitivt innhold, men noe kulturelt innhold overføres og annet endres. I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i en slik prosessuell forståelse, der jeg tilnærmer meg subjekter som kulturelt formet, men ikke determinert – kulturen gir rammebetingelser for handling, men bestemmer den ikke. Mitt utgangspunkt er at mennesker ikke passivt tilpasser seg samfunnets strukturer og religiøse verdier, men kreativt påvirker disse.



Barth vektlegger aktørenes rasjonelle vurderinger i valg av handling, men andre faktorer påvirker også de handlingene mennesker foretar. Mennesker handler ikke alltid strategisk. Faktorer som blant annet ideologi, omsorg, følelser og vane, eller kombinasjoner av disse, kan motivere handling. Kroppsliggjort kultur kan for eksempel spille en rolle i hvordan de norske sikhene handler i interaksjon med Det gylne tempel. Ifølge sosiologen og antropologen Pierre Bourdieu (1977, 72-95) blir sosiale handlingsmønstre internalisert i individuelle kropper som vaner man ikke stiller spørsmål ved. Hvordan sikhene handler i Det gylne tempel blir således påvirket av hvordan de har lært at de skal handle i interaksjon med hellige steder. Gjennom sosialisering prosessen har sikhene internalisert bestemte handlingsmønstre som blir førende for hvordan de opptrer i Det gylne tempel.

Videre begrenses sikhenes handlingsvalg av sosiale restriksjoner i form av regler og normer og av makt- og kjønnsstrukturer. Den marxistisk influerte filosofen og sosiologen Henri Lefebvre følger også en konstruktivistisk og prosessuell tilnærming til sted. I *The production of space* (1991) fremhever han at mennesker tillegger steder kulturell mening, i form av diskurser, ideologier, verdier, kunnskap og symboler, som uttrykker et samfunns dominerende sosiale strukturer og maktforhold og som igjen påvirker handling i en dialektisk prosess. I interaksjonen med stedet kan mennesker opponere mot dets dominerende meninger, og på denne måten utfordre samfunnets hegemonier og produsere nye former for sosialt konstruert sted. Dette perspektivet åpner for å analysere både hvordan det Det gylne tempel uttrykker sikhismens maktstrukturer og hvordan de norske sikhene gjennom handlinger i tempelkomplekset utfordrer eller bekrefter sikhismens etablerte sannheter.

### **2.1.3 Religiøs identitet og sted**

“People are their place and place is its people,” (1976, 34) er et mye sitert utsagn fra geografen Edward Relph. Med dette mener Relph at menneskers og steders identitet konstitueres i relasjon til hverandre. Han er enig med Smith og Lefebvre i at steders mening er sosialt konstruert, men han påpeker at den meningen som er tillagt stedet igjen kan gjøres til et aspekt ved identiteten til menneskene stedet er viktig for. Identitet er et komplekst begrep som består av mange ulike aspekter, som for eksempel religion, kjønn, alder, sosial status, sosiale relasjoner og så videre. Sikhers gruppeidentitet har gjennom historien vært en stedsbundet identitet forankret i Punjab, flettet sammen av komponentene religion og etnisitet. Blant sikher i diaspora blir imidlertid etnisiteten ofte nedtonet til fordel for

religionen (Dusenbery 1999, 135). Norske sikher må konstruere en religiøs identitet som fungerer i Norge.

Det gylne tempel er et sikhhistorisk viktig sted og måten hendelser og ideer knyttet til tempelet minnes er elementer i den videre konstruksjonen av sikhers identitet. Identitet avhenger ifølge Anthony Giddens av evnen til å opprettholde en kontinuerlig historie om seg selv “[...] the capacity to keep a particular narrative going” (1991, 54). Også for norske sikher er mye av sikhismens historie knyttet til Det gylne tempel, og hvilke deler av tempelets historie de vektlegger sier noe om den identiteten de er i prosessen av å utforme. Når norske sikher utformer sin religiøse identitet, finner de råmaterialet i sikhismens historie. Identiteten konstrueres i kommunikasjon med det norske samfunnet, og i prosessen kan sikhene over- eller underkommunisere deler av sikhismens historie, der de integrerer visse aspekter i sin identitet og nedprioriterer andre.

## **2.2 Metodiske refleksjoner**

### **2.2.1 Kunnskapsproduksjon ved feltarbeid som metode**

Objektiv og sikker kunnskap var lenge målet for god forskning, men med postmodernismen og poststrukturalismen ble det reist kritiske spørsmål om kunnskapens legitimitet og autoritet, og antakelsene om at det er mulig å oppnå sikker kunnskap ble problematisert (Carrette 2010, 274-275). Når kunnskapen relativiseres, blir det nødvendig å reflektere over karakteren til den kunnskapen som produseres gjennom metoden.

Med feltarbeidet har jeg ønsket å finne ut hva norske sikher mener, tenker og føler. Dette er en kunnskap som individuelle sikher selv besitter, som jeg ikke uten videre kan forvente å få tilgang til. Når jeg har intervjuet sikhene overføres ikke deres tanker automatisk, men den kunnskapen som dannes blir utviklet i forholdet mellom meg som intervjuer og den personen jeg intervjuer. Situasjonen i seg selv bidrar både til å forme de svar som gis på mine spørsmål og hvordan jeg fortolker dem, og kunnskapen blir konstruert i interaksjonen mellom to parter (Kvale og Brinkmann 2009, 137). På denne måten vil den kunnskapen som presenteres i denne masteroppgaven være en annen kunnskap enn den sikhene selv besitter, og man kan spørre seg om kunnskapen i det hele tatt er av verdi, og om den på noen måte er gyldig.

Kunnskapen dannes gjennom mitt forsøk på å oversette sikhenes ytringer og handlinger til religionshistorisk kunnskap, og det blir dermed kun innenfor det religionshistoriske fagområdet at kunnskapen kan hevde gyldighet. Analysen i denne

masteroppgaven kan avvike fra sikhenes egen oppfattelse av sin situasjon, men dette innebærer på ingen måte en nedgradering av deres egen forståelse. Et hvert fenomen kan forstås på ulike måter, men verdien av kunnskapen bedømmes innenfor hver enkelt kunnskapstradisjon.

Når kunnskapen oppstår i skjæringspunktet mellom meg som religionshistoriker og de sikhene jeg studerer, blir refleksjon rundt og tydeliggjøring av feltarbeidets samhandlingsprosesser en metodologisk nødvendighet (Tafjord 2006, 243). Omstendighetene rundt feltarbeidet og betydningen av meg som person påvirker resultatet av undersøkelsen. Jeg skal derfor redegjøre for gangen i feltarbeidet og reflektere rundt min rolle i innsamlingen av empiriske data.

### **2.2.2 Etablering av kontakt med miljøet**

Deltakende observasjon som metode innebærer å observere personer i deres egne omgivelser, så for å undersøke temaet for denne oppgaven måtte jeg dra dit sikhene var. Høsten 2012 dro jeg for første gang til gurdwaraen på Alnabru i Oslo. Jeg valgte å konsentrere feltarbeidet mitt til miljøet tilknyttet nettopp denne gurdwaraen fordi den geografisk er plassert i nærhet til mitt hjem og av denne grunn egnet for gjentakende besøk. Et definerende trekk ved gurdwaraer er at de er åpne for alle, og det la forholdene til rette for den første kontakten. Jeg ble tatt godt imot i gurdwaraen og vist rundt av noen ungdommer.

Ved andre besøk valgte jeg å presentere motivet for min tilstedeværelse. Jeg ønsket å komme i kontakt med gurdwara-ledelsen for ha mitt på det rene med autoritetene. Lederen var bortreist, men jeg ble i stedet satt i kontakt med en kvinne i hennes familie. Jeg fortalte om mitt masteroppgaveprosjekt og at jeg ønsket å være med på en reise til Det gylne tempel. Umiddelbart ble jeg invitert med til Punjab. Anledningen var bryllup og reisefølget skulle telle femti norske sikher. Jeg oppgav videre mine ønsker om å intervju sikher i Norge, og kvinnen tilbød seg å sette meg i kontakt med intervjupersoner. Med dette ble hun min nøkkelinformant og en svært viktig bidragsyter for denne oppgaven.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Se kapittel 2.2.5 for en problematisering av nøkkelinformantens betydning for denne oppgaven.

### 2.2.3 Reisen til Punjab

Den 15. mars 2013 reiste jeg til Punjab sammen med sikhene. Jeg ble behandlet som en gjest og innkvartert hos “tante” i en av mange leiligheter som de norske sikhene disponerte i et leilighetskompleks i byen Jalandhar. Den første delen av reisen innebar for det meste forberedelser til bryllupet, og jeg tok del i de fleste aktivitetene. Jeg ble tildelt rollen som “søster” i bryllupet og fikk med dette ansvaret for noen praktiske oppgaver. Som en del av bryllupsforberedelsene tilbragte vi to netter i landsbyen som faren i familien opprinnelig kom fra. Her møtte jeg enda flere sikher, både norske og indiske, og gjennom hele perioden forsøkte jeg å snakke med flest mulig og danne meg et bilde av miljøet.

I og med at temaet for denne oppgaven handler om Det gylne tempel og ikke om bryllup, hadde jeg behov for å bli kjent med tempelkomplekset og tilbringe tid der. I løpet av de tre ukene jeg var i India hadde jeg to opphold i Amritsar på til sammen en uke, der jeg tilbragte mest mulig tid i tempelkomplekset og tok del i pilegrimsaktiviteter. Når de norske sikhene besøkte tempelet, besøkte jeg det sammen med dem.

Observasjoner og samtaler fra reisen utgjør en del av materialet for denne oppgaven, men reisen har vært metodisk verdifull også på andre måter. Reisen har vært av vesentlig betydning for å bygge tillit i sikhmiljøet. De felles referanserammene og den kroppslige erfaringen av Det gylne tempel har lettet etableringen av kontakt med sikher som ikke var med på reisen. Det faktum at jeg har reist til Punjab sammen med sikher de kanskje kjenner, og vært med dem både i bryllup og i Det gylne tempel, øker min troverdighet blant andre sikher. Det gylne tempel er noe alle sikher kan relatere seg til, og mange har vært nysgjerrige på at jeg som utenforstående har vist interesse for stedet.

Videre har den deltakende observasjonen vært viktig for å kontekstualisere det sikhene sier i intervjuene. Metodisk har jeg brukt deltakende observasjon og intervju i et dialektisk forhold. Med dialektisk forhold mener jeg at både observasjonene og intervjuene har vært nødvendige for å gi mening til hverandre. Gjennom observasjon har jeg funnet ut hva jeg skal spørre om i intervjuene, og gjennom intervjuene har jeg blitt bevisst hva jeg skal se etter under observasjonen. Denne forståelsen støttes av Trude A. Fonneland som sier at: “Å kombinere kvalitative intervju med deltakende observasjon kan i mange tilfelle vera avgjerande for at forskaren skal finna djupare samanhengar i den kulturen ho ynskjer å seie noko om” (Fonneland, 224).

## 2.2.4 Intervjuene

I denne oppgaven er intervjumaterialet det mest fremtredende, og det er dannet gjennom intervjuer med femten sikher.<sup>35</sup> Alle intervjuene er tatt opp med båndopptaker og i ettertid transkribert. Intervjupersonene er valgt ut fra to kriterier: kjønn og primærsosialiseringskultur. For å gi materialet bredde har jeg hatt likevekt mellom kjønnene som målsetning.<sup>36</sup> For å kunne undersøke kontinuitet og endring ønsket jeg å intervjuer to grupper sikher – en gruppe som er født og oppvokst i Norge, og en annen gruppe med primærsosialiseringsbakgrunn fra India. Gruppen som er født og oppvokst i Norge betegnes senere i denne oppgaven som ‘unge sikher’ og er fra sytten til tjueto år gamle. Den eldre gruppen er fra førti til sekstiseks år. Intervjuene har for det meste funnet sted i gurdwaraen, men jeg har også intervjuet noen sikher på kafé og i et tilfelle på hennes arbeidsplass. Jeg har ønsket å møte sikhene på deres premisser, i omgivelser der de føler seg trygge, og jeg har derfor latt det være opp til dem å velge møtested.

Som en del av det eksplorative forskningsdesignet valgte jeg en undersøkende tilnærming til de første intervjuene (Kvale og Brinkmann 2009, 128), der jeg møtte sikhene med størst mulig tematisk åpenhet og lot samtalene gå sin gang. Etter hvert som jeg fikk større innsikt og kunnskap om temaet utarbeidet jeg en intervjuguide for å forsikre meg om at visse temaer ble repetert. På denne måten samlet jeg et komparativt materiale. Intervjuguiden var tematisk inndelt, og jeg lærte meg den utenat slik at ikke famling med papirer skulle distrahere flyten i samtalen.

Stort sett har intervjuene resultert i gode samtaler, men intervjusituasjonen har likevel bydd på visse utfordringer. Jeg snakker ikke punjabi, så alle intervjuene har blitt gjennomført på norsk. Samtalene har dreid seg om tanker og følelser, abstrakte fenomener som krever avanserte språklige ferdigheter, og noen av de eldre sikhene har hatt vanskelig for å formulere slike indre anliggender med sitt norske vokabular. Videre har gurdwaraen tidvis vært et utfordrende sted å gjennomføre intervjuer. På søndager er det stor aktivitet, og det strømmer kontinuerlig *kirtan* fra høyttalere i hele bygningen, noe som kan virke forstyrrende på samtalen og ikke minst forringe kvaliteten på lydfilen. Gurdwaraen har likevel ofte vært det mest hensiktsmessige stedet å møte sikhene, og utfordringene har ikke vært så store at de ikke har kunnet løses med tålmodighet og programvare for lydredigering.

---

<sup>35</sup> Se vedlegg 2 for liste over informanter.

<sup>36</sup> Se kapittel 2.2.5 for mer om kjønnsrepresentativiteten i oppgaven.

### 2.2.5 Skjevheter i materialet

Jeg har blitt introdusert for sikhene jeg har intervjuet gjennom to nøkkelinformanter, der den ene har introdusert meg for de eldre sikhene og den andre for de yngre. Jeg har allerede redegjort for hvordan jeg kom i kontakt med den ene nøkkelinformanten, og det var også hun som introduserte meg for den andre. En nøkkelinformant er en spesielt informativ informant som man utvikler et spesielt godt forhold til, og som fungerer som døråpner inn i miljøet (Thagaard 2009, 69-70). Nøkkelinformantene har vært viktige for å få tilgang til miljøet, og ikke minst for å få være med på reisen til Punjab, men nøkkelinformantenes betydning for materialet må også problematiseres. Når det er nøkkelinformantene som introduserer meg for intervjupersoner gir det dem makt over det materialet som produseres. Hvem jeg får tilgang til å intervju kan gjenspeile nøkkelinformantenes syn på hvem de anser som representative sikher. Dette har ført til at materialet for denne oppgaven i stor grad er basert på intervjuer med personer som er aktive i sikhmiljøet og som muligens anses som autoriteter blant de andre. Dette er av betydning for hva og hvem denne oppgaven sier noe om. Oppgavens analyse representerer ikke bredden og helheten i sikhmiljøet som sådan, men tar utgangspunkt i nettopp disse aktivt religiøse sikhenes forståelser og oppfatninger.

Ytre karakteristikker som kjønn og alder er også av betydning for hvilke informanter og hvilken informasjon forskeren får tilgang til (Thagaard 2009, 68). Sikhene praktiserer delvis kjønnsatskillelse i gurdwaraen og som kvinne plasseres jeg naturlig nok i det kvinnelige fellesskapet. Jeg har blitt introdusert for menn i sammenheng med intervjuer, men under *langar*, som er den naturlige arenaen for sosialisering og småprat, har jeg blitt henvist til kvinneområdet. Under reisen til Punjab fulgte jeg også for det meste kvinnene i deres aktiviteter. Videre har jeg opplevd at flere menn enn kvinner sier nei på forespørsel om jeg kan intervju dem, men dette gjelder hovedsakelig den eldre garde. Disse faktorene har ført til en overvekt av kvinners perspektiver i denne oppgaven. Det betyr ikke at menn er utelatte, men kvinner er i noe større grad representert, og dette kan resultere i kjønnsmessige skjevheter i analysen.

### 2.2.6 Etikk og metode

En rekke lover regulerer gjennomføringen av forskning på mennesker, med mål om å beskytte de individene opplysningene hentes fra (Alver og Øyen 1997, 87). Fordi jeg i denne masteroppgaven behandler personopplysninger er prosjektet meldepliktig, og det er søkt inn og godkjent av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste. En forskningsprosess krever

likevel etiske overveielser også ut over de konkrete, nedfelte paragrafer og regulerende instanser. Alle stadier i en forskningsprosess fordrer etiske overveielser – både temavalg, materialinnsamling og analyse. Jeg har kalt dette underkapittelet “Etikk og metode” fordi de to feltene både er relaterte og står i opposisjon til hverandre. Forskningsetikk kan legge metodiske begrensninger på det materialet som kan benyttes, samt på analysens gjennomsiktighet og dermed troverdighet. Metodisk gjennomsiktighet krever på den andre siden åpenhet om forskningsprosessens gjennomføring, noe som kan utfordre etiske hensyn. Tove Thagaard (2009, 25) peker på tre grunnprinsipper for etisk forsvarlig forskning: Informert samtykke, konfidensialitet og konsekvenser av å delta i forskningsprosjekter. Jeg skal i det følgende redegjøre for hvordan jeg har forholdt meg til disse prinsippene.

Alle informanter må gi sitt samtykke til å delta i forskningen, og det må være: “[...] frivillig, uttrykkelig og informert” (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste 2012). Bestemmelsen har grunnlag i: “[...] respekten for individets rett til å råde over eget liv, anerkjennelsen av at individet ønsker å ha kontroll med de opplysninger om seg selv som deles med andre, og at det har rett til å vite hva opplysningene brukes til” (Alver og Øyen 1997, 102). Det norske sikhmiljøet består av første-, andre- og tredjengenerasjons innvandrere, og forskning på innvandrergreper krever ekstra vurderinger rundt informert samtykke. Ifølge Alver og Øyen (1997, 113) kan språkproblemer og status som “fremmede” gjøre at medlemmer av slike miljøer ikke har like store muligheter til å verne om sin integritet eller artikulere sine rettigheter. Jeg har derfor vært ekstra påpasselig med å gjøre deltakelsens frivillighet eksplisitt og tydelig informert om at de når som helst kan velge å trekke seg fra prosjektet uten at dette vil få konsekvenser. Jeg har også etter beste evne forsøkt å forklare innholdet i mitt prosjekt, men den kvalitative undersøkelsens karakter, der problemstillingen utvikler seg i takt med undersøkelsen, står i opposisjon til nettopp denne delen av det informerte samtykket (Kvale og Brinkmann 2009, 89). Det har derfor ikke vært mulig å gi utfyllende informasjon om undersøkelsens sluttresultat før intervjuene har blitt foretatt. Jeg har imidlertid informert om nettopp dette, og alle jeg har intervjuet har gitt sin tillatelse til at jeg fritt kan benytte deres utsagn.

Spenningsforholdet mellom metodiske og etiske krav fortsetter i analysen. Metodisk stilles det krav om detaljerte utredninger for å sikre en gjennomsiktig og etterprøvbar analyse (Thagaard 2009, 198-199). Etisk stilles det krav om konfidensiell behandling av personopplysninger, et prinsipp som innebærer at man ikke skal avsløre data som kan identifisere informantene (Kvale og Brinkmann 2009, 90). I et lite miljø som hos sikhene på Alnabru, der mange vet hvem jeg har snakket med og der mange kjenner hverandre godt, er

det sannsynlig at de sikhene jeg har intervjuet kan identifiseres av andre i gruppen (Alver og Øyen 1997, 120). I balansen mellom de etiske og de metodiske hensynene, har jeg etter beste evne sikret konfidensialiteten ved å gi alle informantene fiktive navn, samt vært sparsommelig med personopplysninger der de ikke er nødvendige for analysen. Der de metodiske og etiske hensynene kommer i åpen konflikt, har etikken veiet tyngst.

Når det gjelder konsekvenser av å delta i forskningsprosjekter er det mitt ansvar å tenke gjennom mulige konsekvenser. Thagaard (2009, 29) skriver at de fleste som deltar i forskningsprosesser vurderer det til å være en positiv opplevelse, men for noen kan det medføre ubehag å lese sine egne utsagn analysert. Man kjenner seg kanskje ikke igjen i den teksten man leser. For å begrense følelsen av å bli misforstått, forsøker jeg gjennom hele denne oppgaven å markere tydelig hva som er informantens utsagn og hva som er min egen fortolkning. På denne måten håper jeg at informantene føler seg rettferdig behandlet og at deres mening tydelig kommer frem.

### **2.2.7 Forskerrollen**

De etiske og metodiske utfordringene fortsetter i relasjonen som utvikles mellom forsker og informant. Relasjonen er av betydning for det materiale som dannes, og bør balansere mellom nærhet og distanse. Under min reise til Punjab utviklet jeg et nært forhold til mange av sikhene. En vennskapelig relasjon til informantene er ønskelig for at de skal åpne seg, og nærhet er viktig for å kunne leve seg inn i deres liv og forstå deres situasjon (Fonneland 2006, 234), men forholdet har både metodiske og etiske konsekvenser.

Etisk sett er det viktig å være klar over at relasjonens eksistensgrunnlag er fundert i det faktum at jeg skulle skrive en oppgave der sikhenes informasjon var nødvendig for at jeg skulle få det til. Maria Zackariasson (2005, 145) peker på at i et vennskap mellom forsker og informant kan grensene mellom hva som fortelles som venn og hva som fortelles som informant bli uklare. Hvis jeg bruker noe som fortelles i en fortrolig situasjon som materiale i denne oppgaven, kan det føre til at den som har fortalt det føler seg skuffet og sveket. Det virker likevel som om sikhene har fått en klar oppfattelse av min rolle og hva den innebærer. Ved flere anledninger har det blitt påpekt: “Dette må du ikke skrive i oppgaven”, og det kan tyde på at de er innforståtte med at jeg til enhver tid samlet materiale, men at de likevel stoler på min integritet hva fortrolighet angår.

En metodisk utfordring er knyttet til å opprettholde en viss distanse til informantene. Med et for nært forhold kan fortolkningen av materialet resultere i en analyse som kun



reflekterer sikhenes ståsted, som fremstiller dem i et utelukkende harmonisk og positivt lys (Alver og Øyen 1997, 132). Vennskapet må ikke gå på bekostning av den profesjonelle avstanden som kreves for å heve blikket og foreta en kritisk, akademisk analyse (Kvale og Brinkmann 2009, 92). I tiden etter reisen til Punjab opplevde jeg det som utfordrende å skulle være kritisk til de sikhene som hadde brukt tid og energi på å ta meg med til Punjab, sluppet meg inn i familien, behandlet meg som en gjest og åpnet seg for meg. Jeg syntes det var vanskelig å skrive noe som de kunne oppfatte som kritikk, og jeg var redd for å såre dem. Jeg opplevde det som nødvendig å distansere meg fra sikhene for å kunne fortsette den akademiske analysen, og minimerte derfor kontakten med sikhmiljøet. Samtidig reflekterte jeg over situasjonen og kom til den oppfatning at jeg heller ønsker å anerkjenne sikhenes kapasitet til å forstå at denne masteroppgaven må svare til en religionshistorisk fagtradisjon, enn å være redd for at de skal ta seg nær av den.

## **2.3 Oppsummering**

I dette kapittelet har jeg redegjort for teoretiske perspektiver og metodiske overveielser og refleksjoner som har vært av betydning for dannelsen av oppgavens materiale og analysen av dette. Jeg tilnærmer meg undersøkelsen av kontinuitet og endring i norske sikhers relasjon til Det gylne tempel med et sosial- og kulturkonstruktivistisk prosessperspektiv, der jeg ser mennesker som handlende aktører som bedriver meningsskapende aktiviteter. Menneskers aktiviteter både påvirker og er påvirket av kulturelle meningssystemer og sosiale handlingsmønstre. I dette teoretiske rammeverket blir religion dynamisk og kan endres. Norske sikhers relasjon til Det gylne tempel er påvirket av tempelets sikhhistoriske betydning og indisk kulturell kontekst. Neste kapittel skal derfor handle om utviklingen av hellige steder i sikhismen og pilegrimsferd som indisk religiøs praksis.

### 3 Sikhismens hellige steder



Gutt som bader i *sarovar*.

Før jeg analyserer norske sikhers relasjon til Det gylne tempel, skal jeg kontekstualisere deres handlinger og ytringer ved å redegjøre for Det gylne tempels status og posisjon i sikhismens meningssystem og hellige geografi. Tempelet er et hellig sted og et pilegrimsmål, men det står ikke alene. I dette kapittelet skal jeg, basert på

forskningslitteratur, redegjøre for utviklingen av hellige steder i sikhismen, samt se på hvordan hellige steder har spilt en historisk rolle i dannelsen og artikuleringen av sikhisme som identitet.

#### 3.1 Indisk pilegrimspraksis

Det gylne tempel som pilegrimssted og pilegrimsferd i sikhismen kan ikke forstås uavhengig den omfattende betydningen og dominerende rollen pilegrimsreiser har i indisk religiøs praksis. Pilegrimsreiser er den mest utbredte formen for turisme i India, og det estimeres at mer enn 100 millioner mennesker årlig foretar reiser til minst ett av de atskillige helligstedene (Stausberg 2011, 58). I det indiske religiøse landskapet forvalter de ulike religionene sine forskjellige hellige steder, og hinduismen, buddhismen, islam, jainismen, kristendommen og sikhismen er representert. Imidlertid holder ikke de tilreisende pilegrimene seg nødvendigvis innenfor religiøse grenser, men mange av de hellige stedene tiltrekker seg pilegrimer fra et bredt spekter av religiøse tilhørigheter (Sikand 2003). Dette fører til mangfoldige praksisformer og en hellig geografi karakterisert av forskjellighet. De hinduistiske pilegrimsstedene er imidlertid flest i antall og har vært av størst betydning for hvordan sikher forholder seg til pilegrimsreiser.<sup>37</sup> Jeg skal derfor ta utgangspunkt i pilegrimsferd som hinduistisk praksis for å belyse den indiske pilegrimskonteksten som har lagt føringer for pilegrimsferd i sikhismen.

---

<sup>37</sup> Selv om islamsk innflytelse var betydelig på Guru Nanaks tid var han preget av sin oppvekst i en landsby dominert av hinduistisk kultur (Cole 1984, 16), og hinduismen har gjennom sikhismens historie vært “den andre” som sikhismen hovedsakelig har definert seg i forhold til (Oberoi 1994).

Den hinduistiske pilegrimsreisen betegnes som *tirthyatra*, der *yatra* betyr 'reise', og *tirth* betyr 'hellig sted'. En *tirthyatra* er dermed en reise til et hellig sted. *Tirth* er et komplekst begrep som er avledet fra sanskrit-verbet for 'å krysse [en elv]'. I dag brukes begrepet om hellige steder og inneholder ideen om hellige steder som spirituelle krysningspunkt mellom den menneskelige og den guddommelige sfære. I *tirthene* er gudene nære og tilgjengelige, og de er derfor fordelaktige steder for å utøve religiøs praksis; riter blir mer effektive, bønner blir hørt og løfter blir oppfylt (Eck 2012, 7). Ifølge Knut Jacobsen (2012a) skiller pilegrimsmål i hinduismen seg fra pilegrimsmål i andre religioner ved antakelsen om at stedet i seg selv har frelsende egenskaper. Hellige steder er ikke bare hellige, men de har iboende frelsende kvaliteter. Samtidig reiser ikke alle pilegrimer med ambisjoner om frigjøring fra gjenfødelsenes sirkel (*moksh*), men mange pilegrimer motiveres av forventninger om at *tirthens* krefter kan hjelpe dem med løsninger på verdslige og materielle behov (Jacobsen 2012a, 8).<sup>38</sup>

*Tirther* finnes i atskillige former, og både elver, fjell, skoger og byer kan ha status som *tirth*. Et fellestrekk ved mange av de hellige stedene er at de er assosiert med renhet og lokalisert i nærheten av en vannkilde. Mangfoldet av *tirther* fører til at pilegrimer utfører ulike religiøse handlinger på de forskjellige helligstedene, men noen ritualer er vanligere enn andre. *Snan-dan* er et uttrykk som brukes om de ofte praktiserte pilegrimsaktivitetene rituell bading (*snan*) og gavegiving (*dan*) (Lochtefeld 2010, 111). Rituelle bad motiveres av ideen om vannets rensende kvaliteter og troen på at det hellige vannet vil vaske vekk pilegrimens synder. Pilegrimer gir gaver til pilegrimsprester og asketer med forhåpninger om at gaven vil bli gjengjeldt i form av hell, lykke og religiøse fortjenester (Lochtefeld 2010, 187).

Pilegrimene ønsker å gjøre ære på *tirthen* og dens guddom(er). Dette gjøres blant annet ved å spasere rundt helligstedet med høyre side vendt mot det hellige (*parikrama*). Denne typen sirkumambulasjon er en vanlig indisk måte å vise noen eller noe respekt på. Alle *tirther*, både templer, fjell, innsjøer, eller til og med hele elver, kan danne sentrum for pilegrimenes sirkumambulasjonsritual (Eck 2012, 57-58)

Ved pilegrimsstedene er det ofte etablert templer, og der utfører pilegrimene egne tempelritualer. Ofring til tempelguddommen er et sentralt ritual der pilegrimen viser guddommen aktelse og ærbødighet (Babb 1975, 54). En rekke materielle substanser kan ofres, men særlig utbredt er substanser av spiselig art. I ofringsritualene vil guddommen

---

<sup>38</sup> Selv om religioner på normativt nivå har mål om frelse og frigjøring, kan dette oppleves som fjernt fra de religiøse aktørenes virkelighet. I buddhismen kaller Spiro (1970, 12) det verdslige nivået (systemet) for apotropaisk, og det handler om å gjøre den dennesidige tilværelsen bedre.

symbolsk konsumere den ofrede substansen for deretter å føre den tilbake til pilegrimen som en ny substans, *prasad*. Som *prasad* har ofringen blitt transformert og fylt av guddommens makt og nåde. Pilegrimen konsumerer så selv maten, og absorberer med dette substansens nå iboende guddommelige kvaliteter. Ritualets resultat er at det for en begrenset periode etableres en felles identitet mellom guddommen og mennesket (Fuller 2004, 74).

Et sentralt aspekt ved å delta i tempelritualer, er *darshan*. *Darshan* betyr 'å se', og går ut på at mennesket og guddommen utveksler blikk. I *darshan* får pilegrimen en visjon av det guddommelige, men guddommen ser også tilbederen. Det inntreffer en gjensidig kontakt mellom menneske og guddom – guddommen gir *darshan* og mennesket mottar. *Darshan* er essensielt i hinduistisk tempeltilbedelse, men pilegrimer kan også motta *darshan* fra *tirther* uten tempel. Når pilegrimer legger ut på en *tirthyatra*, vil de si at de reiser for å få *darshan* fra det hellige stedet (Eck 1985, 1-7).

## 3.2 Pilegrimsferd i sikhismen

På Guru Nanaks (1469-1539) tid utgjorde pilegrimsreiser en dominerende del av den indiske religiøse aktiviteten. Et mangfold av pilegrimssteder var etablerte, og frelse var forbundet med sted (Jacobsen 2012a, 64-65). Visse grupper og individer var imidlertid skeptiske til å lokalisere frelsen i steders egenskaper. Guru Nanak var en av dem.

### 3.2.1 Guru Nanak og pilegrimsferd

Guru Nanaks holdning til pilegrimsferd kan leses i de hymnene (*bani*) han etterlot seg og som er nedskrevet i Guru Granth Sahib. Hans ideer kan plasseres innenfor den interreligiøse strømmingen kalt sant-tradisjonen.<sup>39</sup> Santene var religiøse diktere som preget det religiøse miljøet i Nord-India, særlig på 1400- og 1500-tallet. Guru Nanak reflekterte santenes budskap, men han skilte seg, ifølge Hew McLeod, fra andre santer ved at han forkynnte en mer sofistikert og koherent doktrine. McLeod (1989b, 8) skriver: "[...] an analysis of his works can demonstrate that behind them lies an integrated pattern of belief and a clear conception of how that belief should be applied in practice." I senter for Guru Nanaks lære og metode er det guddommelige Navnet (*nam*). Målet er å bryte ut av gjenfødsels sirkelens lidelse og forenes med Gud, Akal Purakh ('den tidløse ene'). Akal Purakh er ubegripelig for mennesket, men immanent i skapelsen som det guddommelige Navnet (*nam*). Gud er alle steder, men har en

---

<sup>39</sup> Santene var særlig påvirket av den pan-indiske bhakti-bevegelsen som er en form for hinduisme som baserer religionsutøvelsen på kjærlig hengivelse til en bestemt guddom (Fuller 2004, 156). I tillegg var santene påvirket av sufisme og tantrisk yoga (spesielt nath-yoga) (McLeod 1978a, 151-152).

spesiell plass i menneskets hjerte (McLeod 1978a, 175). Mennesket er imidlertid ute av stand til å se det guddommelige i sin egen tilværelse, men Gud er nådig og sannheten om Navnet avsløres gjennom Ordet (*shabad*), som er tilgjengelig for alle mennesker som villig lytter.<sup>40</sup> Metoden for å høre Akal Purakhs stemme er meditasjonsteknikken *nam simaran* ('ihukommelse av Navnet'). Essensen av Navnet er orden og harmoni, og når den samme harmonien oppnås av mennesket inntreffer foreningen med Akal Purakh (McLeod 1989b, 8-10).<sup>41</sup>

Når Gud befinner seg i menneskets hjerte blir fysiske, utadrettede religiøse handlinger meningsløse. Guru Nanak avfeier pilegrimsreise som verdiløst:<sup>42</sup>

They go and bathe at sacred shrines of pilgrimage, but their minds are still evil, and their bodies are thieves. Some of their filth is washed off by these baths, but they only accumulate twice as much. Like a gourd, they may be washed off on the outside, but on the inside, they are still filled with poison. The holy man is blessed, even without such bathing, while a thief is a thief, no matter how much he bathes. (Guru Granth Sahib, 789)

For Guru Nanak vil ikke pilegrimsferd føre til indre forandring. Når Navnet er metoden for frigjøring, er det Navnet alene som kan bringe mennesket nærmere målet:

Why should I bathe at sacred shrines of pilgrimage? The Naam, the Name of the Lord, is the sacred shrine of pilgrimage. My sacred shrine of pilgrimage is spiritual wisdom within, and contemplation on the Word of the Shabad. The spiritual wisdom given by the Guru is the True sacred shrine of pilgrimage [...] (Guru Granth Sahib, 687)

Avvisningen av pilegrimsferd og annen ytre religiøs praksis er sentral i Guru Nanaks doktrine og et gjentakende tema i hans diktning. I sikhers daglige rutine (*nit-nem*) skal hymnen Japji, skrevet av Guru Nanak, resiteres hver morgen før soloppgang (Mandair 2013, 124). Her minnes sikhene på pilegrimsferdens hensiktsløshet: "Pilgrimage, austerities, charity and alms earn no more merit than a paltry sesame. Hear, believe, nurture love in your heart, for thus one is cleansed by the waters within" (Japji, pauri 21 i McLeod 1984, 89).

Selv om Guru Nanak anså pilegrimsreiser som en poengløs religiøs handling, besøkte han selv samtidens største pilegrimssentre. Guru Nanak skal ha foretatt flere lengre reiser (*udasi*) og under disse oppholdt han seg på en rekke viktige religiøse steder. Historiene om

---

<sup>40</sup> Guru Nanak brukte også 'Guru' om Akal Purakh, Navnet og Ordet (McLeod 1978a, 199).

<sup>41</sup> Se McLeod (1978a, 148-226) for en grundig gjennomgang av Guru Nanaks doktrine.

<sup>42</sup> Andre religiøse praksiser Guru Nanak avviste var tilbedelsesritualer (*puja*), faste og magi.

Nanaks reiser finner vi i *janam-sakhiene*. Ifølge *janam-sakhiene* reiste Guru Nanak blant annet til Varanasi, Hardwar, Allahabad (Prayag), Ayodhya, Mathura og så langt som til Mekka.<sup>43</sup> Guru Nanak reiste for å spre sitt budskap, og han utfordret hinduismen der den var sterkest – på pilegrimssteder og spesielt under festivaler (Cole 1984, 121). Det at Guru Nanak besøkte pilegrimssentre kan tyde på at han ikke fordømte den fysiske utførelsen av pilegrimsferd som sådan. Ifølge Crispin Paine (2003, 152) var det pilegrimsferd uten indre hengivenhet han avviste. Den indre pilegrimsferden blir for Guru Nanak overlegen den ytre, og praksis uten tro blir verdiløs.<sup>44</sup>

### 3.2.2 Utviklingen av hellige steder i sikhismen

Mot slutten av sitt liv grunnla Guru Nanak byen Kartarpur på elven Ravis bredder, der han slo seg ned med sine tilhengere. Ifølge Pashaura Singh (1999a, 76) gav dette de tidlige sikhene “[...] ‘a strong sense of place’, i.e. of having a location from which to orient themselves in the overarching functional order of the cosmos.” Med Kartarpur ble sikhenes første religiøse fokuspunkt etablert. De religiøse kvalitetene var imidlertid ikke knyttet til stedet Kartarpur i seg selv, men til guruens nærvær. Det spirituelle sentrum var på denne måten mobilt og forflyttet seg med guruens tilholdssteder.

Guru Amar Das (den tredje guru, 1479-1574) holdt til i byen Goindval, og her etablerte han sikhismens første pilegrimsmål, bassenget Baoli. Etableringen av Baoli kan synes som en motsetning til Guru Nanaks doktrine, og for å bevare den læremessige kontinuiteten tilskriver mange sikher byggingen av Baoli til Guru Nanak selv. Ifølge denne tradisjonen kom Guru Nanak til Guru Amar Das i en drøm og instruerte at han skulle etablere et sted hvor Gud alene skulle tilbes (Cole 1984, 236).

Etableringen av Baoli og konstruksjonen av religiøs mening tilknyttet stedet må imidlertid ses i sammenheng med at sikhismen på denne tiden hadde ekspandert både i antall og geografisk, og for å holde gruppen sammen måtte Guru Amar Das iverksette organisatoriske tiltak.<sup>45</sup> Ved å etablere et felles sted der sikhene kunne samles, kunne Amar Das opprettholde og forsterke sikhenes tilhørighet. Han bestemte at alle sikher skulle møtes ved Baoli to ganger i året, under høytidene Diwali og Baisakhi (Singh 1999a, 78-79).

---

<sup>43</sup> Se McLeod (1978a, 64-67) for hvilke pilegrimssteder forskjellige *janam-sakhier* forteller at Guru Nanak besøkte.

<sup>44</sup> En prioritering av den indre pilegrimsreisen er ikke eksklusiv for sikhismen, men vi finner den også i hinduismen. Hjertets *tirthaer* kan vektlegges i like stor grad som de fysiske pilegrimsstedene (Eck 2012, 9-10).

<sup>45</sup> Guru Amar Das etablerte også *manji*-systemet der han delte sikhene i mindre grupper og utpekte ledere som svarte direkte til guruen (McLeod 1989b, 12).

McLeod (1976, 8-9) hevder videre at etableringen av Baoli *ikke* innebar et doktrinært brudd med Guru Nanaks lære, siden Guru Amar Das' diktning avviser ytre religiøs praksis på samme måte som Guru Nanaks. Ifølge McLeod må byggingen av Baoli ses som en naturlig følge av gruppens utvikling og det kulturelle miljøet den befant seg i. Sikhene var i ferd med å utvikle bevissthet om sin særegenhet som gruppe, og de kontekstuelle rammene tilsa at en religiøs gruppering av deres art skulle forvalte sitt eget pilegrimssted. Baoli ble opprettet som et eksklusivt pilegrimssted for sikher, og dette kunne forsterke gruppetilhørigheten ved å gjøre det mindre attraktivt for gruppens medlemmer å delta i ritualer ved andre hellige steder. Baoli bekreftet på denne måten sikhidentiteten som en særegen identitet.

### 3.2.3 Amritsar som religiøst sentrum

Under Guru Ram Das (den fjerde guru, 1534-1581) ble sikhismens senter nok en gang flyttet, men denne gang skulle plasseringen bli varig. Byen Ramdaspur ble grunnlagt av Guru Ram Das og han lot byen bygge rundt en dam som var kjent for sine helbredende egenskaper. I 1577 ble utgravinger av dammen igangsatt, med sikte på å gjøre den til badeplass og pilegrimsmål (Singh 2006, 108). Dammen ble kalt for Amritsar ('udødelighetsnektarvannet')<sup>46</sup> og byen tok etter hvert dens navns (Cole 1984, 238). Plasseringen av Ramdaspur var strategisk lokalisert på handelsruten mellom Kabul og Delhi og dermed umulig for de reisende å ignorere. Den regelmessige strømmen av handelsreisende sørget for inntekter til byens innbyggere og gav guruen muligheter til å nå stadig flere mennesker med sitt budskap (Cole 1984, 238).

Guru Arjan (den femte guru, 1563-1606) utvidet pilegrimsmålet ved å sørge for byggingen av et tempel plassert i bassengets midte. Tempelet var Harimandir Sahib, som senere skulle bli kjent som Det gyldne tempel. Grunnsteinen til Harimandir Sahib ble lagt i 1589, ifølge sikhismens fortellinger av den kjente og respekterte sufien Mian Mir (Cole 1984, 244).<sup>47</sup> Straks etter Harimandir Sahibs ferdigstilling, ble tempelet, ifølge Pashaura Singh (1999a, 80), "[...] the integral identity marker for the Sikhs [...]"

Ifølge Nikki-Guninder Kaur Singh (2011b, 27-35) var byggingen av Harimandir Sahib i kombinasjon med at Guru Arjan samlet guruenes diktning i Adi Granth essensielle faktorer i etableringen av en sikhidentitet forskjellig fra hinduismen og islam. På grunn av sikhismens toleranse og konkurrerende gruppers diktning under Nanaks navn, ble det

---

<sup>46</sup> Det er den samme dammen som i dag kalles *sarovar*.

<sup>47</sup> At Guru Arjan inviterte en muslim til å legge grunnsteinen fremheves av mange sikher som bevis på sikhismens toleranse og universelle kvaliteter, men historiens historiske korrekthet betviles (Singh 2006, 113).

nødvendig å etablere et autoritativt tekstgrunnlag som kunne konkretisere sikhenes verdensbilde. Guru Arjan igangsatte derfor samlingen av de hittil muntlig overleverte diktene, og etter nøye utvelgelse ble de nedtegnet i boken *Adi Granth*.<sup>48</sup> *Adi Granth* ble ferdigstilt 16. august 1604 og fraktet i prosesjon til Harimandir Sahib, der den høytidelig ble ført inn i tempelet.<sup>49</sup> Sikher fra rundt om i regionen hadde samlet seg for å bivåne plasseringen av *Adi Granth* i tempelet og behørig feire fullførelsen (Singh 2011b, 34). Harimandir Sahib fikk fra da av en sentral posisjon i sikhenes religiøse liv, og det ble etablert en daglig liturgisk rutine bestående av åtte ulike sett *kirtan*. Sikhismen fikk stadig flere tilhengere, og mange slo seg ned i den voksende byen som nå befestet seg som regionens økonomiske og kulturelle hovedsted. Harimandir Sahib var i sentrum for en religiøs aktivitet der både fastboende og tilreisende tok hellige bad og lyttet til Guruens ord (Singh 2006, 118-122).

Under Guru Arjan ble hellige bad en vesentlig del av sikhenes religiøse praksis, og guruen badet selv daglig. Fra å forkaste rituelle bad ved helligsteder som verdiløse, hadde sikhene nå etablert sitt eget primære pilegrimssted – en tilsynelatende konflikt mellom lære og praksis og et brudd med sentrale elementer i Guru Nanaks doktrine. Samtidig er det tydelig at Guru Arjan fortsatt æret Guru Nanak og verdsatte hans innsikter – han samlet tross alt Guru Nanaks diktning i *Adi Granth*. Guru Arjan løste ambivalensen mellom doktrine og praksis ved å understreke at badingen i seg ikke gir spirituelt utbytte, men at bading blir en verdifull religiøs praksis hvis den utføres i kombinasjon med lytting til Ordet (Singh 2006, 112). Guruens Ord og det guddommelige Navnet blir på denne måten bevart i sentrum for det religiøse liv. Med Guru Arjans lære blir det akkurat Amritsar ved Harimandir som blir det verdifulle stedet å foreta slike hellige bad. Det var kun her pilegrimen ble eksponert for det guddommelige Ord samtidig som han eller hun senket sin kropp i det hellige vannet. Slik Pashaura Singh (2006, 112) ser det, var det ikke *til tross for*, men *på grunn av* Guru Nanaks holdning til hellige bad at badepraksisen ved Harimandir ble sett på som verdifull: “If an individual is great enough to recognize that pilgrimage is not important, then it is worth making a pilgrimage to pay homage to that person’s memory.”

I Guru Arjans guruperiode var det politiske klimaet sikhene befant seg i kjennetegnet av et tiltagende fiendskap mellom sikhene og mogulmakten. Guru Arjan ble henrettet og minnes i dag som den første av sikhismens martyrer (Fenech 2001, 20). I de følgende

---

<sup>48</sup> Senere gav Guru Gobind Singh *Adi Granth* status som levende guru og i dag er boken kjent som *Guru Granth Sahib*.

<sup>49</sup> Prosesjonen kan ses som en forløper til dagens ritual der *Guru Granth Sahib* føres frem og tilbake mellom Akal Takht og Harimandir Sahib.



tohundre årene var sikhene periodevis fordrevet fra sitt religiøse sentrum, og i løpet av 1700-tallet ble Harimandir Sahib ødelagt og gjenoppbygget tre eller fire ganger (Cole 1984, 244). Hvordan Harimandir Sahib så ut under Guru Arjan er uvisst, men under britene ble Harimandir Sahib kjent som Det gylne tempel (The Golden Temple). “Det gylne” krediteres Maharaja Ranjit Singh, som var sikh og hersket over Punjab fra 1799 til britenes annektering av regionen i 1849. Han styrte riket fra Lahore, men besøkte ofte Amritsar og Harimandir Sahib. Maharajaen brukte store summer på dekorasjon av religiøse bygninger, og Harimandir Sahib var intet unntak. Under Ranjit Singh fikk tempelet den utformingen det har i dag, med marmorvegger og et forgylt ytre (Holm og Bowker 1994, 162-163).

### 3.2.4 Sikhismens hellige geografi

Det gylne tempel er det mest besøkte pilegrimsstedet i sikhismen, men det er langt fra det eneste stedet sikher reiser på pilegrimsreise til. Mange sikher har et ønske om å besøke de fem *takhtene* (‘tronene’) minst en gang i løpet av sitt liv (Jacobsen 2006, 103). Alle de fem *takhtene* assosieres med sikhismens historie. Akal Takht assosieres med Guru Hargobind, og de resterende med Guru Gobind Singhs liv og virke (Singh 2011b, 80). Til sammen utgjør de fem *takhtene* sikhismens politiske autoritet, og det er her avgjørelser angående sikhismens religiøse og verdslige anliggender fattes.

*Takht* som politisk autoritet føres tilbake til Guru Hargobind (den sjette guru, 1595-1644), som etablerte Akal Takht overfor Harimandir Sahib. Akal Takht skulle være et sted der sikhene kunne samles for å diskutere gruppens verdslige affærer. Ved å inkludere det verdslige i sikhenes foretak fusjonerte Guru Hargobind religion og politikk. Fusjonen er symbolisert ved de to sverdene Guru Hargobind alltid bar – *miri* og *piri*. *Piri* representerer den nedarvede spirituelle autoriteten og *miri* den verdslige (McLeod 1989b, 24).

De fem *takhtene* regnes i dag som likeverdige, men Akal Takht i Amritsar står likevel i en særstilling og er mest innflytelsesrik både nasjonalt og internasjonalt (Jutla 2006, 212). Sikher oppfordres i bønnen Ardas, som mange sikher resiterer hver morgen og kveld og som avslutter de fleste av sikhenes ritualer, til å minnes de fem *takhtene*: “Remember the five *takhts* and all other gurdwaras. Reflect on their glory and call on God, saying, *Vahiguru!*”<sup>50</sup> (McLeod 1984, 104).

Slik *takhtenes* autoritet er forbundet med sikhismens guruer, er også andre pilegrimsmål grunnlagt på steder assosiert med hendelser og personer i sikhismens historie.

---

<sup>50</sup> *Vahiguru* er et av navnene som sikher bruker om Gud.

Sikher reiser til steder der martyrer har lidd sin skjebne og til steder der deres guruer har oppholdt seg. Noen av de mest populære pilegrimsstedene ligger i Pakistan og er knyttet til Guru Nanak. Mange ønsker å besøke guruens fødested, Nankana Sahib, seks mil utenfor Lahore i Pakistan, eller Panja Sahib der guruens håndavtrykk, ifølge historien, er bevart i en stein (Holm og Bowker 1994, 153-154). En pilegrimsreise som blir stadig mer populær er reisen til Hemkunt Sahib i Uttarakhand i Himalaya (Tatla 1999, 80). Hemkunt Sahib ble tidlig på 1930-tallet identifisert som stedet der Guru Gobind Singh i et tidligere liv hadde mediterert og blitt ett med Gud (Khalsa 1996, 23-24).

### **3.3 Hellige steder i identitetskampen mellom *sanatan-sikher* og Singh Sabha**

Harjot Oberoi (1994, 92-203, 1992) har beskrevet hvordan majoriteten av sikher på 1800-tallet deltok i pan-punjabske interreligiøse praksiser på linje med andre religiøse grupper. Oberoi bruker Michel Foucaults begrep *episteme*, forstått som det totale sett av relasjoner som definerer betingelsene og rammene for kunnskapsproduksjon i en gitt periode, som utgangspunkt for å dele sikhismens historiske utvikling i ulike epoker (Oberoi 1994, 26-27). Med dette ønsker Oberoi å forstå ulike perioder som forskjellige fra hverandre. Forskjelligheten beror på at hver epoke kjennetegnes av sitt særegne og hegemoniske paradigme, der visse etablerte sannheter definerer grensene for annen tankevirksomhet og handling. Ifølge Oberoi er en slik analytisk epokeinndeling nødvendig for å forstå det særegne ved sikhismen på 1800-tallet, da sikhismen i denne perioden skilte seg radikalt fra foregående og kommende epoker: “What I am trying to argue is that we need to have a more specialized pool of terms that would capture the specific *flavor* of Sikh tradition in different historical epochs” (Oberoi 1992, 383 Min utheving).

Som betegnelse på sikhismens *episteme* på 1800-tallet, argumenterer Oberoi for å anvende begrepet ‘*sanatan-sikhisme*’. Begrepet *sanatan* er stammer fra sanskrit og henviser til noe som er gammelt, nærmest utenfor sekulær tid. Valget av begrep beror på *sanatan-sikhene* høyaktelse for tradisjon. *Sanatan-sikhene* forstod all tradisjon som å være av urgammelt opphav og av den grunn verdifull. Med ‘tradisjon’ mente de hele mangfoldet av teologi, sosiale strukturer og religiøse ritualer i det indiske kulturelle landskapet (Oberoi 1994, 92-93). *Sanatan-sikhene* forstod sikhismen som ekte, egentlig og opprinnelig og de inkluderte kastesystemet, vedaene og gudepanteonet (inkludert *avatarer*) i sin forståelse av hva som var essensiell og sann sikhisme. Med dette verdensbildet deltok *sanatan-sikhene* i et

mangfold av religiøse praksisformer. De besøkte helligmenn, oppsøkte magi og astrologi, deltok ved festivaler og reiste på pilegrimsferd til både små og store pilegrimssteder (Oberoi 1994, 147-190). Enhver person som aksepterte Guru Nanaks lære ble oppfattet som en sikh (Oberoi 1994, 104-105), men sikhidentiteten ekskluderte ikke andre identiteter. En sikh kunne forvalte en mangesidig religiøs identitet og delta i et mangfold av religiøse praksiser.

A pilgrimage to the Golden Temple could be supplemented with similar expeditions to the Ganges at Hardwar or to the shrine of a Muslim saint. Attending seasonal festivals at Benares or Hardwar was in no way considered a transgression of prevailing Sikh doctrines [...] (Oberoi 1994, 420)

Det var *sanatan*-sikhismen som dominerte på sikhismens hellige steder på 1800-tallet. I Det gyldne tempel var det hinduistiske gudepanteonet representert, og både sikher og hinduer tilba statuer av Guru Nanak og Guru Hargobind (Oberoi 1994, 103-104).

Mot slutten av 1800-tallet begynte noen sikher å oppfatte de uklare grensene mellom de forskjellige religionene som en trussel mot sikhismens eksistens, som de mente kunne føre til at sikhismen ville komme til å bli absorbert i hinduismen og forsvinne. For å definere sikhismens grenser og innhold ble organisasjonen Singh Sabha etablert, og denne ble førende i dannelsen av en eksklusiv sikhidentitet.<sup>51</sup> Ved å lansere Tat Khalsa ('rene sikher') som ideal,<sup>52</sup> gikk de inn for å rense sikhismen gjennom å forfekte en sikhidentitet destillert for hinduistiske praksiser. Det mest omfattende og innflytelsesrike ideologiske erklæringen om hva identiteten skulle innebære var Kahan Singh Nabhas bok *Ham Hindu Nahin* ('Vi er ikke hinduer') (1898). I *Ham Hindu Nahin* argumenterer Nabha for en sikhidentitet basert på sikhismen som en distinkt religiøs tro og praksis. Nabha understreker at sikher tror på én Gud og forkaster tilbedelsen av andre guder, gudinner og *avatarer*. Guru Granth Sahib erklæres som sikhenes eneste autoritative tekst og Nabha vektlegger at teksten skal æres som Guru, og at sikhers religiøse utøvelse skal vendes mot *kirtan* og resitasjon av *gurbani* (Grewal 1999, 245).

I Tat Khalsa-sikhismens ideologi var det nulltoleranse for flere religiøse tilhørigheter og dermed intet rom for pilegrimsferd til hinduistiske hellige steder. For å kunne ære Guru Granth Sahib på steder Guruen verdig, var veien kort til et oppgjør med helligstedspraksiser

---

<sup>51</sup> I begynnelsen var det mange lokale Singh Sabha-grupperinger med ulike ideologiske utgangspunkt. Amritsar Singh Sabha ble stiftet 1973 som den første Singh Sabha. Lahore Singh Sabha ble etter hvert den førende grupperingen og i 1902 etablerte de Chief Khalsa Diwan som en samlende pan-punjabsk organisasjon (Barrier 1999, 36-39)

<sup>52</sup> Tat Khalsa-idealet var først tilknyttet Lahore Singh Saba. Etter hvert ble betegnelsen Tat Khalsa forstått som synonymt med de organisasjonene som sluttet seg til idealet.

og en reetablering av sikhismens hellige steder (Oberoi 1994, 316-320). Singh Sabha lanserte en kampanje for å rense gurdwaraene for *sanatan*-sikhisme. Kampanjen tok sikte på å avskaffe tilbedelse av gudestatuer (*murtier*) i gurdwaraene og avvikle festivaler som ble holdt innenfor helligstedenes områder. Ikke minst arbeidet organisasjonen politisk for å reformere forvaltningen av de hellige stedene (Oberoi 1994, 320). *Sanatan*-sikhene gav imidlertid Singh Sabha hard motstand og situasjonen utviklet seg til en politisk-ideologisk konflikt som involverte atskillige sikh- og hinduorganisasjoner med ulike grupperinger i skiftende allianser (Barrier 1996).<sup>53</sup>

I 1905 manifesterte stridighetene seg i en kontrovers over gudestatuer i Det gylne tempel. Hendelsene som forårsaket konflikten var at Singh Sabha hadde lyktes i å få lederen for Det gylne tempel til å rydde vekk alle statuer fra området. *Sanatan*-sikhene protesterte, allierte seg med hindugrupperinger, og fikk gjeninnsatt statuene. Men etter kort tid ble statuene fjernet påny. Kontroversen eskalerte og involverte etter hvert både Punjabs politi og myndigheter (Pall 2013, 194-195). Det ble holdt protestmøter på begge sider og debattert i Punjabs presse. Singh Sabha argumenterte ut fra sin forståelse av sikhismen som strengt monoteistisk og fremsatte sine krav om eksklusive sikhsteder. Alliansen av *sanatan*-sikher og hinduer argumenterte ved å vise til tradisjonen for at sikher og hinduer i lang tid hadde delt Det gylne tempel som arena for religiøs praksis (Basra 1996).

Singh Sabhas kamp for gurdwara-reform ble videreført av det politiske partiet Akali Dal og dets allierte Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC), begge stiftet i 1920. SGPC ble etablert som et organ med sikte på å overta ledelsen og administrasjonen av gurdwaraene. Deres arbeid førte frem og i 1925 lyktes de i å få vedtatt Sikh Gurdwara Act, der SGPC ervervet kontrollen over alle Indias gurdwaraer. Tat Khalsa-idealet kunne nå implementeres på de hellige steder (Barrier 2004, 200-202).

Etter at kampen om helligstedene var vunnet, fortsatte arbeidet med å utforme den eksplisitte sikhidentiteten. I 1950 ble *Sikh Rahit Maryada* (SRM) publisert som en definitiv erklæring på hva det vil si å være en sikh (Barrier 2004, 204). Dokumentet behandler både kollektiv sikhisme, i form av detaljerte regler for religiøs praksis, drift og forvaltning av gurdwaraer, og individuell sikhisme, i form av definisjoner på hvem som kan kalle seg en sikh, hva en sikh skal tro og hvordan en sikh skal leve. I dag uttrykker SRM sikhismens

---

<sup>53</sup> De fire hovedaktørene var de britiske myndighetene, Lahore Singh Sabha, Amritsar Singh Sabha og hinduorganisasjonen Arya Samaj. Britene ønsket kontroll med gurdwaraene for å motvirke at de ble brukt av anti-britiske fraksjoner. Arya Samaj ønsket å inkludere sikhismen i hinduismen. Amritsar Singh Sabha førte en ideologi som lå nærmere *sanatan*-sikhismen enn Lahore Singh Sabha (Barrier 2004, 196-198).

normative tro og praksis. Sikher som er initiert i Khalsaen<sup>54</sup> forplikter seg til å følge de retningslinjene som der er nedtegnet, men mange ikke-initierte sikher har også mål om å føre sitt liv i samsvar med SRM. Dokumentet uttrykker Tat Khalsas eksklusive sikhisme, og om pilegrimsferd sier SRM: “The Guru’s tenets are: [...] Not owning up or regarding as hallowed any place other than the Guru's place [...] for instance [...] places of pilgrimage of other faiths” (Sikh Rahit Maryada, sek. 4, kap. 10, art. 16d).

Ifølge Oberoi (1994, 401) førte Tat Khalsa-idealets betydelige suksess til et skifte i sikhismens *episteme*, der den entydige og eksklusive sikhidentiteten la premissene for sikhismen slik vi kjenner den i dag. Eleanor Nesbitt (1997, 31) advarer imidlertid mot en kategorisk forståelse av sikhismen der den normative sikhidentiteten tillegges for stor betydning og alternativer til denne identiteten ekskluderes fra hva man berettiger som sikhisme. Ifølge Nesbitts studier viderefører sikher et større mangfold av tro og praksis enn hva Oberois *episteme* skulle tilsi. Satwant Kaur Rait (2005, 121-125) bekrefter Nesbitts påstander i sin studie av sikhkvinner i Leeds. Mange av kvinnene Rait har intervjuet benytter seg av astrologi og magi, og på reiser til India besøker de hellige menn og bader ved hinduistiske pilegrimssteder. Med utgangspunkt i Nesbitts og Rait's studier kan det synes som at *sanatan*-formen for sikhisme ikke er *erstattet* av Tat Khalsa-formen. Oberois to *epistemer* trenger ikke nødvendigvis å forstås som gjensidig utelukkende paradigmer, men begge kan fortsette å øve innflytelse over sikher, både simultant og parallelt – i India og i diaspora.

### 3.4 Hellige steder i diaspora – forsamlings-gurdwaraer

Sikhismens hellige steder er ikke lenger kun å finne i Punjab, men sikhersamfunn over hele verden har etablert hellige rom på de plasser der de har slått seg ned. De hellige rommene er gurdwaraer, og de er steder der sikhene kan samles og utøve sin religion. Gurdwaraer kan klassifiseres i to kategorier. De pilegrimsmålene jeg har beskrevet ovenfor faller under kategorien ‘historiske gurdwaraer’ som vil si at de er anlagt på steder av betydning for sikhismens historie. Diaspora-gurdwaraene er etablert med tanke på å huse religiøse aktiviteter og kan dermed betegnes som ‘forsamlings-gurdwaraer’ (Singh 2011b, 80).

Sikhismens forsamlingsstradisjon går tilbake til guruenes tid. Guru Nanak betraktet religionsutøvelse i selskap med sanne troende (*satsang*) som et middel på veien mot forening

---

<sup>54</sup> Khalsaen er sikhenes orden. Khalsaen ble opprettet av Guru Gobind Singh, ifølge sikhismens historie på Baisakhi i 1699. Innviede sikher skal bære de fem K-er (*panj kakke*), som er *kes* (uklippet hår), *kangha* (kam), *kara* (jern- eller stålarmbånd), *kirpan* (sverd, kniv eller dolk) og *kachh/kachhahira* (en type undertøy/shorts), og tar etternavnene Kaur (kvinner) og Singh (menn). De fleste sikher er ikke innviet i Khalsaen.

med Gud (McLeod 1978a, 218). De tidlige forsamlingsstedene ble kalt *dharam-salaer* og var steder der sikhene møttes for å synge guruens hymner. I løpet av 1700-tallet skiftet betegnelsen på forsamlingslokalene til gurdwara (McLeod 1989a, 57).

Gurdwara betyr ‘guruens dør’ som i dagens betydning viser til at Guru Granth Sahib befinner seg der. Guruens tilstedeværelse blir minstekravet for at en bygning skal kunne kalles en gurdwara, men mange gurdwaraer deler flere kjennetegn. Konvensjonelle gurdwaraer er markert med sikhenes flagg (*nishan sahib*) og de serverer *langar*.<sup>55</sup> Gurdwaraer skal være åpne for alle mennesker og for å inkludere flest mulig, uavhengig av religiøse matreservasjoner, serveres det kun vegetarisk kost. Selv om alle mennesker er velkomne, forventes det at de opptrer respektfullt ved å dekke til hodet, vaske hender og ta av seg på bena før de går inn i gurdwaraen.

Gurdwaraen på Alnabru i Oslo er et eksempel på en gurdwara som organiserer sitt virke med utgangspunkt i en inkluderende, men normativ sikhisme.<sup>56</sup> Dette innebærer at den benyttes av sikher med forskjellige tilhørigheter, men at den vektlegger Tat Khalsa-idealet og følger SRM (Jacobsen 2011, 26-27).

Hovedrommet i gurdwaraer er *divan*-salen, der Guru Granth Sahib ligger oppslått under en baldakin (*palki*), og der Guruen kontinuerlig bæres og beskyttes med en vifte av jakoksehår (*chauri*). Det første sikher gjør når de kommer inn i *divan*-salen er å bøye seg for Guru Granth Sahib (*matha tekana*). Deretter finner de en plass på gulvet der de setter seg og lytter til Gurens Ord. På Alnabru, som i mange andre gurdwaraer, sitter kvinner og menn på hver sin side av passasjen som fører opp til Guru Granth Sahib, selv om denne forordningen ikke er foreskrevet i SRM (Mandair 2013, 119).

Søndager er den ukedagen med størst aktivitet i diaspora-gurdwaraer, og dette gjelder også på Alnabru. Søndagsseremonien begynner med en rituell åpning av Guru Granth Sahib, der boken bæres fra sitt nattlige hvilested for å presenteres i *divan*-salen. Deretter følger en periode med sang av hymner (*kirtan*), som regel hentet fra Guru Granth Sahibs korpus. *Kirtan* etterfølges av *katha*, som er eksegese med utgangspunkt i et vers eller et tema. Etter *katha* synges de fem første versene av hymnen Anand Sahib. Deretter leder *granthien* an i bønnen Ardas, før har ‘tar *hukam*’. ‘Å ta *hukam*’ vil si at Guru Granth Sahib åpnes på en tilfeldig side, og den hymnen som står øverst på venstre side blir gjeldende som dagens etiske

---

<sup>55</sup> Av kapasitetshensyn tilbyr ikke gurdwaraen på Alnabru *langar* til alle tider, men det vil alltid være noe mat tilgjengelig for den sultne.

<sup>56</sup> I England kan ulike gurdwaraer speile medlemmenes kaste, religiøs gruppering og politiske preferanser (Nesbitt 2011, 238-242).

veiledning. Seremonien avsluttes med rituell lukking av Guru Granth Sahib, mens *karah prasad*<sup>57</sup> deles ut til forsamlingen. Etter seremonien vil de fleste samles til *langar*.

I diaspora-gurdwaraer opprettholdes kontakten med det globale sikh-samfunnet gjennom transnasjonale bånd til både India og andre deler av diasporaen. Mange gurdwaraer i diaspora er frivillig underlagt SGPCs autoritet, og i vedtektene til gurdwaraen på Alnabru slås det fast at gurdwaraen skal følge SGPCs direktiver og at organisasjonen skal ha det avgjørende ord hvis det skulle oppstå konflikter (Jacobsen 2012b, 111). Videre blir gurdwara-ritualer ofte ledet av omreisende religiøse eksperter fra India. *Granthier*, *ragier* (musikere), og *kathavacaker* (som holder eksegetiske prekener) utdanner seg ved skoler drevet av SGPC for så å sendes ut i verden for å turnere sikhdiasporaen og gjøre internasjonale karrierer (Myrvold 2012b, 197-198). På denne måten øver indisk normativ sikhisme global innflytelse over lokale sikhers gurdwara-praksis.

### 3.5 Punjab som hellig land

Fra 1984 fikk de transnasjonale båndene mellom Punjab og diasporaen en geopolitisk slagside, da mange sikher i diaspora viste et sterkt engasjement for opprettelsen av Khalistan som en stat for sikher. Ifølge Darshan Singh Tatla (1999, 183) var Operation Bluestar den direkte årsaken til at diaspora-sikher begynte å engasjere seg i Punjabs politikk, og han forklarer engasjementet som en emosjonell reksjon på det indiske militærets handlinger i Det gyldne tempel. Sikher opplevde ødeleggelsene på sitt hellige sted som et overtramp mot deres kollektive identitet og de var såret over det de oppfattet som et svik av indiske stat.

The shattered shell of the Takht destroyed by a rocket-propelled grenade launcher, was – and is – represented continually as the ‘hurt’ that struck at the heart of [the] sacred community (*sangat*) and every individual member within it. (Chopra 2010)

Ifølge Tatla (1999, 203) førte hendelsene til et skifte i hvordan diasporasikher forholdt seg til Punjab som sted. Det som tidligere hadde blitt betraktet som et geografisk område der sikhene hadde sin opprinnelse, ble nå oppfattet som et hjemland. Sikhnasjonen Khalistan ble forstått som det eneste alternativet som kunne sikre deres indiske trosfeller trygghet og samtidig garantere for at Punjab ville bli bevart som et sted der religionen kunne utøves (Fair 2005, 136). I den nasjonalistiske diskursen ble opprettelsen av Khalistan religiøst legitimert.

---

<sup>57</sup> *Karah prasad* distribueres ved avslutningen av de fleste sikhismens ritualer og seremonier og er en søt deig tilberedt med like store deler hvetemel, klarnet smør (ghee), sukker og vann. *Prasad* er også en del av hinduistiske ritualer (se beskrivelse i kapittel 3.1).

Ideen om sikhene som en nasjon med gudgitt selvstyret over regionen Punjab ble formulert av den britiske sikhen Kirpan Singh Sihra:

God gave the Sikhs their land, a rich and fertile land blessed with much sun and irrigation, the “land of the five rivers,” the Punjab. [...] Maharaja Ranjit Singh gave the Sikhs their state, later handed in trust, first to the British then to the Hindu Raj – but the Sikhs never surrendered their ultimate sovereignty to any power other than their own. Today, after forty years of abuse of their trust, the Sikhs are ready to create again their independent, sovereign state (Sihra 1985, 55 i Fair 2005, 130).

I den nasjonalistiske diskursen lokaliseres ideen om sikher som en nasjon hos de ti guruene. Med referanser til Guru Hargobinds *miri-piri*-konsept og Guru Gobind Singhs opprettelse av Khalsaen forstås sikher som en etno-religiøs nasjon, opprinnelig intendert av guruene. De narrative linjene føres videre til Maharaja Ranjit Singhs rike som blir sett på som sikhismens gullalder – som en tid da sikhriket var realisert. Sikhene er nå frarøvet sitt rettmessige herredømme og de må kjempe for å vinne det tilbake (Dusenbery 1999, 130-132). I dette verdensbildet blir sikhidentiteten territorialisert og knyttet til Punjab som sted (Shani 2008, 84). Punjab blir forstått som et hellig land og sikhene dets rettmessige herskere.

### 3.6 Oppsummering

Målet med dette kapittelet har vært å kontekstualisere norske sikhers pilgrimsreiser til Det gylne tempel, gjennom en redegjørelse for hellig sted i sikhismen. De norske sikhenes reiser er påvirket av den stillingen pilgrimsferd har i indisk religionsutøvelse, som igjen har øvet innflytelse over pilgrimsreiser i indisk sikhisme. Det gylne tempel inngår i et nettverk av pilgrimsmaal for sikher, men står i en særstilling blant disse. Helligheten til sikhismens pilgrimssteder begrunnes med stedenes forbindelse til hendelser og personer i sikhismens historie, og dette skiller dem fra konvensjonelle gurdwaraer. Amritsar ble tidlig i sikhismens historie grunnlagt som hovedsete for sikhenes virksomhet, og Det gylne tempel ble raskt etablert som det sentrale religiøse sted. Store deler av sikhismens historie er derfor assosiert med tempelet.

Den tilsynelatende ambivalensen mellom Guru Nanaks lære og sikhers pilgrimsferd kan forstås med et historisk blikk på etableringen av sikhisme som identitet. I det sosiokulturelle miljøet sikhene befant seg i var det naturlig at en gruppe som dem forvaltet sine egne hellige steder. Det gylne tempel ble bygget som et hellig sted for sikher og fikk en identitetsmarkerende betydning.



Det gylne tempel fortsatte sin betydning for sikhidentiteten da Singh Sabha innlemmet rekonstitusjon av sikhismens helligsteder i reformuleringen av en distinkt sikhidentitet forskjellig fra hinduismen. I kampen mellom *sanatan*-sikhisme og Singh Sabha vant Singh Sabhas Tat Khalsa-ideal frem og satte premissene for en normativ sikhidentitet som i dag er implementert i den religiøse utøvelsen som det oppmuntres til i Det gylne tempel.

Både etableringen og utviklingen av Det gylne tempel som et hellig sted for sikher har på denne måten funnet sted i en prosess relatert til sosiokulturelle omstendigheter, der ideene om sikhers hellige steder har blitt konstruert og rekonstruert i relasjon til endringer i sikhisme og sikhidentitet. I neste kapittel skal jeg videreføre oppmerksomheten på sikhers ideer om Det gylne tempel, og undersøke hvilken mening norske sikher i dag tillegger tempelet, og som motiverer dem til å foreta reiser dit.

## 4 Det gylne tempels mening for norske sikher



Langar i Det gylne tempel.

“Mitt mål, det er at hver gang jeg er i India, så skal jeg dit. Jeg *må*.” Dette sier Jasmeet når jeg spør henne om hvor ofte hun reiser til Det gylne tempel. Jasmeets respons på spørsmålet er ikke enestående blant de sikhene jeg har snakket med. Alle sikhene jeg har intervjuet, med unntak av en, har fortalt at de har et sterkt ønske om å besøke Det gylne tempel hver gang de er i India, og flere sier at de føler seg heldige når de får muligheten til å oppholde seg der. Shaan sier: “Jeg har tenkt på det så mange ganger, at de er så heldige de som faktisk bor i Amritsar – de er så heldige som kan være der så ofte.”

Like fullt er Det gylne tempel i seg selv sjelden hovedgrunnen til at de norske sikhene reiser til India. Reisene har ulike årsaker, og hver enkelt reise kan motiveres av flere forhold.

De fleste sikhene jeg har snakket med forteller at familieanliggender og ønsket om å opprettholde kontakten med venner og familie oftest er den sterkeste motivasjonen. De norske sikhene blir ofte invitert i bryllup til indisk familie, men også flere norske og andre diasporasikher velger å gifte seg i India. Flere norske sikher forteller at de selv ønsker å delta ved slike begivenheter og at storfamilien forventer at de er tilstede. Mange planlegger derfor reisene sine rundt tidspunktene for bryllup.

En reise til India innebærer som regel et hektisk program for de norske sikhene. Federica Ferraris (2012, 88) beskriver diasporasikhers India-reiser som mobile handlinger som “[...] intertwine family reunions with leisure-oriented activities including visits to religious sites.” Ferraris’ beskrivelse er treffende for reisen jeg var med på, der vi blant annet besøkte familie, forberedte bryllup med shopping og skjønnhetssalong, spiste på sikhenes favorittrestauranter og gjennomførte religiøse ritualer. Jalandhar var de norske sikhenes base,

men de befant seg sjeldent på samme sted over lengre tid. Familie, venner og reisens øvrige mål befinner seg spredt over Punjab, så når disse norske sikhene reiser til opprinnelseslandet, har de hele Punjab som destinasjon.

Med alle aktivitetene de norske sikhene skal rekke når de er i India, kan det bli vanskelig å finne tid til et besøk i Det gylne tempel. De fleste forteller likevel at de gjør sitt ypperste for å inkorporere det i den hektiske timeplanen. Kareen forteller at: “Egentlig er det først når du er i Golden Temple at du virkelig har kommet til India. Det er så viktig det er.” Det kan virke som at besøket i Det gylne tempel er India-reisens høydepunkt for mange av de norske sikhene, og det er tydelig at de fleste anser det som et viktig sted å besøke. Det finnes imidlertid flere forklaringer på *hvorfor* de synes det er viktig.

I intervjuene med de norske sikhene var det tydelig at deres begrunnelser for å reise til Det gylne tempel ikke kan oppsummeres i en enkelt motivasjonsfaktor. Forskjellige sikher oppgav ulike årsaker til at de ønsket å besøke tempelet. Individuelle motivasjoner reflekterer hvilken mening og hvilke kvaliteter hver enkelt sikh tillegger Det gylne tempel. Ifølge pilegrimsantropologene John Eade og Michael J. Sallnow (1991, 5) er det slike flertydige meninger og forståelser som til sammen konstituerer et pilegrimssted. Eade og Sallnow tilnærmer seg pilegrimssteder som hva de kaller ‘sfærer av konkurrerende diskurser’. Individer og grupper ankommer stedet med forskjellige oppfatninger om stedets meningsinnhold og ulike ønsker om hva besøket vil tilføre livene deres. Disse diskursene kan være motstridende, men også sameksisterende. For å forstå helheten og dynamikken i et hellig steds mangfoldige meningsinnhold, må man, ifølge Eade og Sallnow, dekonstruere de ulike meningene som pilegrimene tillegger stedet.

Hvilke meninger norske sikher tillegger Det gylne tempel kan være forskjellig fra andre grupper sikher, samtidig som de heller ikke som gruppe tillegger Det gylne tempel de samme meningene og kvalitetene. Individuelle sikher er påvirket av ulike diskurser rundt stedets mening. Slike meningsdiskurser om Det gylne tempel påvirker hver enkelt sikhs relasjon til stedet, og individuelle sikher relaterer igjen meningsdiskursene om Det gylne tempel til større meningssystemer og verdensbilder som gir mening til deres liv. Religion kan være et slikt meningssystem som individuelle sikher både former og fortolker sine erfaringer innenfor, og som motiverer dem til handling (Geertz 2002 [1966], 76). I sikhismen er visse fortellinger om Det gylne tempel utbredte, og kollektive historier påvirker således hvilke meningsinnhold individuelle sikher tillegger stedet (Lefebvre 1991, 41).

Dette kapittelet handler om hvorfor de norske sikhene fortsetter å integrere besøk i Det gylne tempel på sine India-reiser og hvilke meninger ved stedet som motiverer dem til

stadig å vende tilbake. I intervjumaterialet er visse meninger og kvaliteter ved Det gylne tempel gjentakende, og jeg skal innlede kapittelet med å presentere en kategorisering av disse. Deretter skal jeg undersøke hvordan de ulike meningene kan relateres til to meningsdiskurser om Det gylne tempel, som igjen kan relateres til sikhismens meningssystemer. Sikhenes relasjon til Det gylne tempel er ikke alltid intellektuelt artikulerbar, og jeg vil fortsette kapittelet med en tolkning av hvordan mange sikher er emosjonelt tilknyttet Det gylne tempel. Til slutt vil jeg undersøke Det gylne tempels status i sikhismens verdensbilde.

## **4.1 Det gylne tempels mening – motivasjoner for å reise**

### **4.1.1 Den religiøse opplevelsen**

Flere av de norske sikhene forteller at den religiøse opplevelsen de får i Det gylne tempel er den største motivasjonen for å reise dit. De forteller at stedet gir dem en følelse de ikke kan oppnå andre steder. Opplevelsen beskrives ofte som “en spirituell følelse” som gir “fred og ro i sjelen”. Sahil forteller at: “Det er så mye positiv energi der.” Ardasha forklarer at hun opplever en økt religiøs oppmerksomhet i Det gylne tempel: “Når du er i Amritsar så klarer du å meditere selv om det er veldig bråkete der. Rundt omkring deg sitter mennesker og skravler, men når du sitter der og mediterer så får du likevel den spesielle følelsen i deg.” Den religiøse opplevelsen er ofte knyttet til at Gud oppleves som nærmere i Det gylne tempel. Janam sier at: “Det er en fantastisk opplevelse å dra dit, det er ett eller annet – en makt i det tempelet.” Ardasha forteller videre:

Det er den følelsen av fred og ro i sjelen som du bare får akkurat der. Man kan oppleve fred og ro hjemme også, men den følelsen du får i Amritsar er følelsen av at du er i en helt annen verden. En verden der Gud styrer alt, og der du er i gode hender.

Flere av de som legger vekt på den religiøse opplevelsens tilgjengelighet poengterer at opplevelsen ikke er forbeholdt sikher, men at den også er tilgjengelig for ikke-sikher. De fremhever ofte det universelle som en kvalitet ved stedet. Harmeet forteller:

Jeg har fått den opplevelsen beskrevet av folk fra andre religioner også. Jeg har hørt det fra folk som er ateister og som har besøkt Golden Temple som turister. Når de også sier det, da tror i hvert fall jeg at det er noe spesielt med det stedet.

Ved å fremheve den religiøse opplevelsen i Det gylne tempel som universell, stadfester og legitimerer Harmeet oppfattelsen av stedets religiøse kvaliteter som faktiske. For Harmeet er den religiøse opplevelsen en objektiv kvalitet ved Det gylne tempel.

Likevel poengterer mange av sikhene at den samme religiøse opplevelsen ikke utelukkende er tilgjengelig i Det gylne tempel, men at den også kan oppnås i gurdwaraen i Oslo. Forskjellen er at følelsen er forsterket og mer tilgjengelig i Det gylne tempel. Det blir lettere å oppleve denne følelsen i møte med det viktigste av alle sikhtemplene. Dhiaan forteller at hun har hatt flere religiøse opplevelser i Oslo, men de er sjeldne og avhenger av dagsform og omstendigheter. Hun sier at: “Men i Gulltempelet føler jeg det med en gang. Jeg tror at når jeg er der, så vil jeg få den følelsen uansett.”

Mange av de norske sikhene forteller at det er den spesielle atmosfæren som gjør at den religiøse opplevelsen er mer tilgjengelig i Det gylne tempel. Flere av dem tilskriver atmosfæren stedets estetiske kvaliteter. Sahil forteller at: “Når jeg kommer inn og ser stedet, med lyset og refleksjonen i vannet, så blir jeg fylt med ydmykhet. Det er nesten så jeg føler jeg ikke er verdig til å være der.” Baldeep kontrasterer Det gylne tempel med byen utenfor:

Det er så pent der. Altså, når du går opp mot inngangen, så er det så mye dritt, men med en gang du kommer forbi inngangen, så er det bare marmor og helt ‘plain’. Så jeg synes oppriktig at det er veldig vakkert.

I tillegg til tempelets visuelle estetikk, trekker mange frem at *kirtan* i Det gylne tempel gir dem en særegen meditativ opplevelse. Ifølge Jasmeet er det kvaliteten i utførelsen som skiller *kirtan* i Det gylne tempel fra *kirtan* andre steder:

De som synger i Golden Temple er spesielt utdannede folk, så det blir helt annen atmosfære der enn andre steder. Du merker det med en gang når de er velutdannet. Det er en spesiell vibrasjon og høytidelighet.

Flere av de norske sikhene knytter altså den estetiske opplevelsen både til tempelets arkitektur og kvaliteten på *kirtan*. Til sammen former de en estetisk ramme som verdsettes av de norske sikhene og som motiverer dem til å reise til Det gylne tempel. De to estetiske uttrykkene forsterker både hverandre og tempelets opplevde hellighet. For mange norske sikher er den religiøse opplevelsen hovedmotivasjonen for å besøke tempelet.

#### 4.1.2 Et sted for å takke Gud og fremsi bønner

Ved at Gud oppleves som nærmere, blir Det gylne tempel et egnet sted for å bli hørt både i takksigelser og bønn. Shaan sier at: “Når jeg føler at ingen andre kan hjelpe meg, eller jeg sitter fast, så føler jeg at det er der jeg blir hørt.” De fleste av de norske sikhene forteller at de takker Gud for det de har fått i livet når de besøker tempelet; som eksempler nevnes god helse, ektefelle og barn. Noen ber om Guds hjelp til å løse problemer, eller de fremsier sine ønsker for fremtiden. Janam forteller:

Når jeg besøker tempelet, så takker jeg for det Gud har gitt meg. Jeg sier takk for at jeg har fått en så nydelig kone og så flotte barn. Jeg er så takknemlig. Og så ber jeg om at Gud skal fortsette å gi meg styrke, slik at jeg kan bli bedre enn det jeg er.

Å reise til hellige steder for å be om Guds hjelp til å hankses med verdslige anliggender er vanlige pilegrimsmotivasjoner i indisk kulturkontekst. Pilegrimen vil som regel reise til et hellig sted der han eller hun vil utføre et ritual og fremsi sine ønsker, men under ekstreme omstendigheter eller akutte problemer kan rekkefølgen i prosessen reverseres. Mary McGee (1991, 80-81) kaller slike reverserte riter for kontraktsriter, og de innebærer at man inngår en kontrakt med Gud, der man i stedet for å utføre et ritual *for* å få hjelp av Gud, lover å utføre et ritual *hvis* bønnen blir hørt og forespørselen etterkommet.

Karaj forteller at da svigerdatteren hennes ble alvorlig syk av kreft, lovet familien Gud at hvis hun ble frisk igjen, skulle hele familien dra på pilegrimsreise til alle de fem *takthene*. Svigerdatteren ble frisk, og familien utførte løftet. Etter å ha besøkt de fire andre *takhtene*, avsluttet de reisen med *akhand path* i Det gylne tempel. *Akhand path* er en kontinuerlig og uavbrutt lesing av Guru Granth Sahib som utføres ved viktige anledninger, som for eksempel bryllup og begravelse, og for å markere begynnelse og endringer (Myrvold 2007, 264-265). Det gylne tempel er det mest populære stedet for *akhand path*, og ventelisten kan være på flere år. Karaj forteller at:

Vi hadde lovet Gud at vi skulle gjøre *akhand path* i Amritsar, så da måtte vi forte oss med å bestille. Etter at hun [svigerdatteren] hadde blitt operert, og det var vellykket, dro vi rett til Amritsar og bestilte. Vi ville ha det i mars året etter, for da skulle vi til India, og de hadde én eneste ledig dato. Og tenk, den datoen fikk vi.

Sikher som ikke har mulighet til å møte personlig kan likevel få utført *akhand path* i Det gylne tempel, og en *granthi* vil da utføre lesingen i deres navn. For Karaj var imidlertid ikke dette et alternativ: “Sånn ville ikke vi ha det. For oss var det veldig viktig å være tilstede.”

Norske sikhers reiser til Det gylne tempel kan på denne måten motiveres av at de holder tempelet for å være et velegnet sted for å takke Gud og ønske seg ting for fremtiden.

#### 4.1.3 Et sted for tilgivelse og helbredelse

Flere sikher forteller at Det gylne tempel er et sted der man kan få tilgivelse for de feilene man har begått. Harmeet forteller at: “Jeg gjør mange feil eneste hver dag, og Golden Temple er det eneste stedet jeg kan gå til og si: ‘Godta!’” Harmeet forteller at hvis han angrer og er villig til å forandre seg, så vil alle hans tidligere feil bli akseptert, så lenge han samtidig ber Gud om styrke til å unngå å gjøre de samme feilene påny.

Ifølge Sikh Rahit Maryada skal en initiert sikh som bryter en av manualens foreskrevne regler oppsøke en “forsamling av sikher” for å søke sin straff. Straffens innhold skal være en form for tjeneste, helst av fysisk art, og den skal velvillig aksepteres og utføres (Sikh Rahit Maryada, sek. 6, kap. 25, art. 22). Denne typen straff har Harmeet søkt i Det gylne tempel. Han forteller at han har oppsøkt representanter for Akal Takht og fortalt dem om de feilene han har begått. De har deretter foreskrevet en passende straff som han har utført: “Da blir jeg fri fra det jeg har gjort, og det føles som en enorm lettelse når jeg går ut derifra.”

En annen måte å få tilgivelse på er ved å bade i *sarovar*. Tegbir forteller at gjennom et slikt rituelt bad (*ishnan*) vil feilene man har gjort drives ut i vannet, og sjelen vil på denne måten renses. I tillegg til å gi tilgivelse kan *sarovar* også helbrede sykdom: “Det vannet har en helt spesiell medisin. Mange syke mennesker har badet der, og etterpå blir de friske,” sier Tegbir. Han forteller at *sarovar* er nevnt i Guru Granth Sahib og refererer til hymnen Ram Das Sarovar: “Bathing in the sacred pool of Guru Ram Das, all the sins one has committed are washed away” (Guru Granth Sahib, 624). Tegbir forteller at vannet får disse egenskapene fordi Guruens Ord, som resiteres i tempelkomplekset, absorberes i vannet. Vannet medierer Guruens Ord, og det blir Ordet som helbreder og gir tilgivelse. At vann får hellige og helbredende egenskaper er ikke en eksklusiv kvalitet for *sarovar* i Det gylne tempel; hvor som helst kan vann helliggjøres ved å føres i kontakt med resitasjon av Guru Granth Sahib (Nesbitt 1997, 17-21). Men fordi Guruens Ord kontinuerlig resiteres i Det gylne tempel, blir *sarovar* et spesielt egnet sted for å utføre tilgivende og helbredende rituelle bad. Dette motiverer norske sikher til å reise til Det gylne tempel.

#### 4.1.4 Et historisk viktig sted

Mange av sikhene jeg har intervjuet forteller at de reiser til Det gylne tempel fordi det er et historisk viktig sted i sikhismen. Baldeep tror det er dette som i størst grad motiverer de fleste sikhene: “Jeg tenker at det er nok mest på grunn av historien at alle vil ha vært innom minst en gang i løpet av livet.” Med ‘historisk viktig sted’ sikter sikhene til at flere av de menneskelige guruene har oppholdt seg der, og til martyrhistoriene knyttet til stedet. Ardasha forteller om følelsen hun får når hun er på et sted guruene har vært:

Når du er der, så føler du at ‘wow’, de har vært her, og det er nesten ubegripelig. Det er akkurat som å møte en kjendis. Som hvis du hadde sett Brad Pitt foran deg. Det hadde blitt sånn: ‘wow’, er du her? Det er sånn det er å være et sted der de har vært. At de kanskje har sittet *akkurat* her. Den følelsen.

Flere snakker om Det gylne tempel som et sted der de kan oppleve opprinnelig og autentisk sikhisme. Inderjit sier: “Vi drar dit for å se hvordan det var på den tiden.” Tempelet blir et sted som representerer historisk kontinuitet, der guruenes spor er tydelige. Når Det gylne tempel oppfattes som et historisk viktig sted, motiveres mange sikhene til å reise dit for å lære om sikhismen og religionens historie. Harmeet forteller at: “Over alt i tempelet så er det plakater der det står skrevet om det historiske, og de leser jeg og lærer så masse.” Blant sikhene jeg har intervjuet finnes det imidlertid ulike meninger om forholdet mellom Det gylne tempels historie og dets hellighet. I det følgende skal jeg strukturere disse i en analyse av to meningsdiskurser.

## 4.2 To meningsdiskurser – realhistorisk og sakralhistorisk<sup>58</sup>

Jeg har ovenfor pekt på hvilke kvaliteter og meninger de norske sikhene legger vekt på når de snakker om Det gylne tempel og som motiverer dem til å reise til stedet. De ulike meningene og motivasjonene opptrer imidlertid ikke som gjensidig utelukkende kategorier, og hvert enkeltindivid kan motiveres av flere kvaliteter, og i ulik grad. Som vist i innledningen til dette kapittelet peker Eade og Sallnow på at diskurser om steders hellighet kan konkurrere om å definere stedets meningsinnhold. I mitt materiale er det to tendenser til konkurrerende meningsdiskurser. Disse konkurrerer ikke nødvendigvis om hegemoni og trenger ikke

---

<sup>58</sup> Takk til Adrian Plau som hjalp meg med å finne passende begreper til de to diskursene.



ekskcludere hverandre; en enkelt sikh kan identifisere seg med begge, og selv om en sikh kognitivt relaterer seg til den ene eller andre diskursen, betyr det heller ikke at han eller hun nødvendigvis handler deretter. I samtalene med sikhene betoner likevel mange sikher den ene eller den andre diskursen i større grad enn dens motpart. Uoverensstemmelsen mellom de to diskursene gjelder Det gylne tempels hellighet og sikhhistoriens betydning.

I den ene diskursen, som kan kalles sakralhistorisk, opptrer Det gylne tempel som et hellig sted i seg selv, og denne helligheten er fundert på stedets historie. Harmeet sier: “Det er et hellig sted *fordi* guruene våre har vært der.” I den sakralhistoriske diskursen blir Det gylne tempel et hellig sted der kraften fra de historiske hendelsene fremdeles er tilstede. Stedet besitter en iboende hellig kraft, i form av at Gud er nær og kan intervenere i verdslige anliggender. Dette guddommelige nærværet understrekes og forklares nettopp ved å fremheve de historiske hendelsene. Innenfor denne diskursen vil tempelet være et egnet sted for å fremsi sine ønsker til Gud og søke tilgivelse gjennom hellige bad.

I den andre diskursen, som kan betegnes som realhistorisk,<sup>59</sup> blir det avvist at historien gjør stedet hellig. Dette begrunnes med guruenes avvisning av at steder kan besitte hellige kvaliteter i seg selv. Motivasjonen for å reise til Det gylne tempel blir da stedets historiske betydning alene. Inderjit sier:

Selve stedet er ikke hellig, for historie er ikke hellig. Jeg ser på historie som historie. Historie er bare ting som har skjedd gjennom tidene, som har skapt oss i dag. Hvis vår historie skal være hellig så blir all annen historie hellig også. Det eneste som er hellig er Guru Granth Sahib Ji.

Fordi det eneste som er hellig er Guru Granth Sahib, aksepteres ikke Det gylne tempel som et hellig sted i den realhistoriske diskursen. Tempelet har dermed verken frelsende, tilgivende eller helbredende egenskaper. De mest rigorøse representantene for denne diskursen sidestiller Det gylne tempel med en turistattraksjon, og tempelet blir for dem et sted man besøker utelukkende for å se et historisk betydningsfullt sted.

En sikh som prioriterer den sakralhistoriske diskursen vil kanskje hovedsakelig motiveres til å reise av den religiøse opplevelsen, mens en sikh som forholder seg til den realhistoriske diskursen vil kanskje verdsette stedets estetiske kvaliteter og stedets historiske signifikans, men underkjenne disse som årsaker til noen eksepsjonell religiøs opplevelse. I

---

<sup>59</sup> Begrepet realhistorie brukes også i historiefaget, der det viser til substansielle historiske problemstillinger som kan undersøkes empirisk, i motsetning til teoretiske. Slik jeg bruker begrepet omhandler det imidlertid ikke de historiske hendelsene i seg selv, men som motsats til sakralhistorisk blir begrepet treffende for å beskrive noen sikhers holdning til historie.

den sakralhistoriske diskursen vil Gud og guruenes kraft gi tilgivelse, mens i den realhistoriske diskursen vil ikke tilgivelse bli ansett som en legitim motivasjon for å besøke tempelet.

De to diskursene kan anses som uttrykk for henholdsvis *sanatan*- og Tat Khalsa-sikhisme,<sup>60</sup> og deres tilhørende meningssystemer. I den realhistoriske diskursen opphøyes Guru Granth Sahib som eneste legitime og reelle hellighet, og dette er i tråd med den normative Tat Khalsa-sikhismens meningssystem. I sentrum for Tat Khalsas meningssystem står Guru Granth Sahib, og i den realhistoriske diskursen er det Guru Granth Sahib alene som holdes hellig. I Tat Khalsa-sikhenes protest mot hinduistiske praksiser blir medierende ledd mellom mennesket og den monoteistiske Gud avvist. De sikhene jeg har intervjuet som i størst grad forholder seg til den realhistoriske diskursen, omtaler spesielt badepraksisen i Det gylne tempel som meningsløs. I *sanatan*-sikhismens meningssystem er det derimot mange veier til Gud, og hellige bad er en slik vei. For de sikhene jeg har intervjuet som formulerer seg innenfor den sakralhistoriske diskursen er bading gjerne høydepunktet ved besøket i Det gylne tempel. Mange påpeker at *sarovar* hadde helbredende egenskaper allerede før Guru Ram Das gravde ut bassenget, og de fremholder at det finnes en kraft i Det gylne tempel. Kraften er historisk fundert både fordi guruene valgte nettopp dette stedet og fordi de oppholdt seg der.

På denne måten kan de to diskursene ses som uttrykk for to av sikhismens meningssystemer. Imidlertid må ikke de to diskursene ses som et kategorisk skille; de kan være motstridende og kompatible samtidig. For noen sikher kan nok relasjonen til Det gylne tempel, og motivasjonen til å reise dit, være utelukkende historisk fundert, men for andre er grensene mer flytende. Mange av sikhene jeg har snakket med påpeker at “sikhismen har ikke hellige steder”, og at Det gylne tempel derfor ikke er hellig. Samtidig forteller de at de opplever den religiøse opplevelsen som lettere tilgjengelig i Det gylne tempel, og at de har sterke følelser for stedet. Disse sterke følelsene er temaet for neste underkapittel.

### 4.3 “Den følelsen”

Når jeg har bedt sikhene jeg har intervjuet om å beskrive Det gylne tempel, forteller nesten alle at stedet gir dem en helt spesiell følelse. Når jeg videre spør om hvordan denne følelsen oppleves, har mange vanskeligheter med å beskrive den. Harmeet sier: “Med en gang jeg kommer ned der, så får jeg en ubeskrivelig følelse. Som jeg ikke har opplevd noe annet sted i

---

<sup>60</sup> Se kapittel 3.3.

verden.” Og Shaan sier: “Jeg føler at jeg har kommet til et sted der jeg bare har lyst til å være, og det finnes ingen andre steder som ligner. Det går ikke an å beskrive, det er bare veldig unikt. Det er liksom *den* følelsen.” Den ubeskrivelige følelsen er for noen av sikhene relatert til den spirituelle opplevelsens tilgjengelighet og Guds nærvær. For dem er det nettopp denne følelsen som gjør at de lettere kommer i den rette sinnsstemning og oppnår den ønskede religiøse oppmerksomhet i Det gylne tempel. Men også flere av sikhene som avviser at Det gylne tempel er et hellig sted forteller at de får en spesiell og ubeskrivelig følelse når de besøker stedet.

Når sikhene *ikke* kan beskrive følelsen de får i møte med Det gylne tempel kan det tyde på at den er internalisert og tas for gitt – at “*den* følelsen” sitter i kroppen. Pierre Bourdieu (1977, 78-95) kaller slik kroppsliggjort kultur for *habitus*. *Habitus* er mønstre av handlinger og meninger som et samfunns medlemmer ikke reflekterer over, men som de oppfatter som en naturlig del av tingenes tilstand. *Habitus* “sitter i kroppen”. At nærmest alle sikhene jeg har snakket med forteller at de erfarer “*den* følelsen” når de besøker Det gylne tempel, kan tyde på at sinnsbevegelsen kan forstås som et uttrykk for et slikt sosialt mønster. Gjennom å tilhøre sikh-samfunnet har de lært å føle på en bestemt måte når de besøker Det gylne tempel, og “*den* følelsen” blir en emosjon som de ikke kan beskrive til en som står utenfor samfunnet. Kun en sikh, som tilhører den samme kulturen, vil forstå innholdet i følelsen, og da uten at det blir nødvendig å forklare den. For å forstå følelsen tilknyttet Det gylne tempel, må man ha kjennskap til hvilken posisjon og status tempelet har i sikhenes verdenbilde.

## 4.4 Det gylne tempel som et symbol på sikhismen

Samtalene jeg har hatt med de norske sikhene har ofte dreid inn på symbolske detaljer ved Det gylne tempel, og mange er ivrige på å formidle at de fire inngangene symboliserer at alle mennesker er velkomne, at *langar* betyr likeverdighet, og at Harimandir Sahib og Akal Takht står for balansen mellom det åndelige og det verdslige. Symbolikken de refererer til ligger i tempelkompleksets detaljer, men det kan virke som om symbolikken i Det gylne tempel fremkaller assosiasjoner og konnotasjoner utover de prinsippene disse symbolske detaljene vanligvis referer til.

Når jeg stiller spørsmål om Det gylne tempel, svarer noen sikher i form av sikhismens prinsipper, heller enn direkte om Det gylne tempel. I en samtale med Tegbir og Harmeet snakket vi om *langar* i Det gylne tempel og de konkluderte med at: “Du må være ærlig, jobbe

hardt og dele med andre.” Velledighet i form av å dele med andre er en eksplisitt konnotasjon til *langar*. Ærlighet og hardt arbeid derimot, er dyder verdsatt i sikhismen, men som verken i forskningslitteraturen eller når sikhene jeg har snakket med uttaler seg generelt om *langar*, knyttes til institusjonen. Det kan derfor virke som at Tegbir og Harmeet assosierer flere av sikhismens prinsipper med *langar* i nettopp Det gylne tempel enn med *langar* andre steder.

Et annet eksempel er hvordan Shaan formulerer seg: “Golden Temple, *eller sikhismen*, det er åpent for alle, det synes jeg er veldig fint.” Videre spør jeg: “Så Golden Temple symboliserer fine ting?” og Shaan svarer: “Det symboliserer fine ting. *Religionen*, den symboliserer bare fine ting.” Det kan se ut som at for Shaan inneholder Det gylne tempel og sikhismen den samme mening, som det ikke blir hensiktsmessig å differensiere mellom. Det kan virke som Det gylne tempel oppfattes som et symbol på sikhismen i seg selv og en sammenfatning av religionens meningsunivers.

Det gylne tempel kan med dette utgangspunktet forstås som hva Sherry Ortner (1973, 161) betegner som et nøkkelsymbol. Ortner definerer nøkkelsymboler som: “[...] those symbols which are seen as summing up, expressing, representing for the participants in an emotionally powerful and relatively undifferentiated way, what the system means to them.” “The system” er i dette tilfellet sikhismen. Når Det gylne tempel forstås som et nøkkelsymbol innebærer det at tempelet oppsummerer sikhismen som meningssystem, og at tempelet dermed assosieres med hele religionens etikk, moral og verdenbilde.

Flere av sikhene jeg har snakket med omtaler Det gylne tempel med sentrumsmetaforer som “sikhismens hjem” og “sikhismens hjerte”. Janam forteller om forskjellen på gurdwaraen på Alnabru og Det gylne tempel og sier: “Her har vi på en måte bygget en hytte, men Det gylne tempel – det er sikhismens hjem.” Harmeet sammenligner Det gylne tempel med et hjerte: “Tempelet er hjertet, og hvis hjertet stopper, så stopper livet.” Det gylne tempel blir forstått som sikhenes hjemsted og et sted som opprettholder sikhismen og binder alle sikher sammen. Tempelet kan på denne måten forstås som et symbol på sikhismen og dermed sikhers kollektive identitet. For en diasporasikh kan reisen til tempelet derfor oppleves som en bekreftelse på deres tilhørighet i det større samfunnet av sikher. Når stedet symboliserer sikhismen kan reisen til Det gylne tempel motivere individuelle sikher til å ønske å handle i tråd med det verdensbildet det symboliserer. Ardasha sier at: “Som sikh skal du på en måte *bli* Harimandir Sahib. Og når du reiser dit, så er det der du får selve styrken fra.” På denne måten identifiserer Ardasha Det gylne tempel

med den individuelle sikh, og en reise dithen kan bringe individet i nærmere kontakt med sikhismen.

## 4.5 Oppsummering

Dette kapitlet har handlet om hvilke meninger Det gylne tempel har for norske sikher; meninger som motiverer dem til å fortsette å besøke tempelet på sine reiser i India. Jeg har vist at tempelet ikke har en enkeltstående mening for de norske sikhene, men at de tillegger stedet forskjellige meninger, som i ulik grad motiverer individuelle sikher til å besøke stedet.

Hvilke meninger norske sikher legger vekt på når de snakker om Det gylne tempel påvirkes av hvordan de forholder seg til sikhismen som meningssystem. Jeg har sett på hvordan de to meningssystemene tilknyttet Tat Khalsa og *sanatan*-sikhisme kan gjenkjennes i to meningsdiskurser om Det gylne tempel som jeg har kalt sakralhistorisk og realhistorisk. De to diskursene enes om at Det gylne tempel er et historisk viktig sted, men ikke i om historien gjør stedet hellig eller ikke. Det kan synes som om de to diskursene utelukker hverandre, men i praksis kan de simultant øve innflytelse på den meningen Det gylne tempel har for individuelle sikher.

Uavhengig av hvilken mening hver enkelt sikh tillegger Det gylne tempel har alle sikhene jeg har snakket med gitt uttrykk for sterke følelser tilknyttet dette stedet. Gjennom å tilhøre et samfunn av sikher har de lært at tempelet er et betydningsfullt sted i sikhismen. Det gylne tempel kan ses som et symbol på sikhismen som religiøst system, og siden tempelet er tett forbundet med sikhismen som meningssystem, og til hva det vil si å være sikh, kan sikher forsterke sin tilhørighet til sikh-samfunnet ved å reise dit. Når sikher reiser til Det gylne tempel handler de påvirket av og i interaksjon med den meningen og symbolikken som de har tillagt stedet. Dette reiser spørsmål om hvordan opplevelsen av å være til stede i tempelet påvirker denne meningsdannende prosessen. I neste kapittel skal jeg forsøke å beskrive hvordan norske sikher erfarer tempelet når de besøker det.

## 5 Den kroppslige erfaringen



Pilegrimer som gjør *mattha tekana*.

I forrige kapittel undersøkte jeg hvilken mening Det gylne tempel har for norske sikher og hva som motiverer dem til å foreta gjentatte reiser til pilegrimsmålet. En pilegrimsreise konstitueres imidlertid ikke av motivasjon og mening alene; den innebærer også pilegrimenes fysiske tilstedeværelse.

Pilegrimsantropologen Alan

Morinis (1992, 15) forstår bevegelse som pilegrimsreisens essens, og peker på at i bevegelsen ligger betydningsfulle aspekter av mening og erfaring. På denne måten retter Morinis oppmerksomheten mot kroppslig bevegelse i studiet av pilegrimsferd. Morinis lokaliserer den betydningsfulle bevegelsen i reisen mot et mål, men poenget hans kan også være nyttig å bringe videre i studiet av målet selv. Betydningen av kroppslig bevegelse opphører ikke nødvendigvis når pilegrimene har nådd destinasjonen. Det gylne tempel er et kompleks som dekker et betydelig areal og består av flere ulike områder. Under pilegrimsbesøket beveger pilegrimene seg mellom tempelets forskjellige avdelinger, og erfarer på denne måten tempelet.

Ifølge Paul Connerton (2009, 116) er vandring en integrerende aktivitet som gjør at mennesker tilegner seg rom og konstruerer en sammenhengende verden. Bevegelse og fysisk erfaring er for Connerton essensielt for å forstå sted. Gjennom å handle i interaksjon med Det gylne tempel bidrar sikhene til å vedlikeholde stedet som pilegrimsmål og blir medprodusenter av mening knyttet til stedet. Når sikhene utøver kroppslige handlinger i Det gylne tempel, både produseres og integreres tempelet som symbolsk sted. Jean Comaroff (1985, 124) peker videre på at menneskekroppen er mediet der en kulturs meninger og verdier internaliseres som individuell erfaring. Individet sanser stedet, men den meningen som erfares er kulturell betinget. I dette kapitlet skal jeg undersøke hvordan pilegrimenes sensoriske erfaringer av Det gylne tempel dannes. Jeg skal med utgangspunkt i menneskets sanseapparat forsøke å beskrive sikhenes opplevelser i Det gylne tempel, og se på hvilken kulturelt betinget mening de kan erfare under besøket.

## 5.1 Bevegelse – kinestetiske erfaringer

Kinestetiske erfaringer dreier seg om sansing av kroppens stilling og bevegelse. Det gylne tempel er et sted der pilegrimene er i kroppslig bevegelse og der de handler i interaksjon med stedet. I det pilegrimene trer inn i tempelkomplekset, vil deres første kroppslige handling være *matha tekana*. *Matha tekana* er en rituell handling som gjøres for å vise Guruen ærbødighet og respekt. Handlingen utføres ved at pilegrimen kneler og bøyer kroppen fullstendig slik at pannen berører bakken.

Vel innenfor tempelkompleksets grenser starter de fleste pilegrimene med å spasere en runde på *parikarama*, med høyre side vendt mot *sarovar* og Harimandir Sahib. Mens de beveger seg rundt komplekset vil mange pilgrimer gjøre *nam simaran*, som vil si at de mediterer på Guds navn. *Nam simaran* innebærer å repetere et av ordene som brukes som Guds navn, for eksempel *Vahiguru* ('ære guruen') eller *Sat Nam* ('[det guddommelige] navnet er sannhet'). På veien rundt *sarovar* passerer pilegrimene flere markerte steder der viktige personer og martyrer minnes, og ved hver markering vil pilegrimene påny gjøre *matha tekana*. Mange vil også gi penger i de tilhørende donasjonsboksene.

Det er alltid lang kø foran Harimandir Sahib, og pilegrimene må belage seg på å vente i flere timer før de slipper inn i det helligste rom. Mange av sikhene forteller at det er slitsomt å stå i køen, og jeg har blitt fortalt om flere som har besvimt mens de venter. Det er trangt om plassen, og varmen kan være påtrengende. Banita forteller likevel at: "Den køen der – selv om det er for varmt eller for kaldt – den står du i. Når det er lang kø og du blir utålmodig, så sier du bare *Vahiguru*. Det kan ta timer, men du føler likevel hele tiden at du er på riktig sted."

I tillegg til å være utgangspunkt for ærbødige handlinger, kan kroppen eksplisitt anvendes i Guds tjeneste gjennom konseptet *seva*. Begrepet *seva* betyr 'tjeneste', men har brede konnotasjoner.<sup>61</sup> I sikhismen brukes *seva* først og fremst om altruistiske handlinger rettet mot Guruen, oftest i form av gurdwara-tjeneste, som for eksempel tilbereding av *langar* eller rengjøring av gurdwara-lokalene. *Seva* anses som en religiøs handling og som et verktøy for å kultivere dyder og bringe utøveren nærmere Gud (Myrvold 2007, 335-37).

I Det gylne tempel legges det til rette for at pilegrimene kan utøve *seva* på forskjellige måter, men den mest utbredte formen er å vaske fasilitetene eller å hjelpe til med *langar*. En særegen *seva* for Det gylne tempel er *kar seva*, som tar form av en slags storrengjøring. *Kar*

---

<sup>61</sup> *Seva* har både sekulære og religiøse betydninger og brukes for eksempel om omsorg, veldedighet, lydighet, frivillighet, tilbedelse og hylling.

*seva* har blitt utført ved fire anledninger, i 1923, 1973, 1984 og 2004, og foregår ved at hele *sarovar* tømmes for vann og behørig skures ren (Virdee 2005, 13).

De norske sikhene jeg har intervjuet forteller at de vanligvis ikke prioriterer å gjøre *seva* når de besøker Det gylne tempel. Harmeet har vasket en tallerken i ny og ne, og Karaj bar murstein ved siste besøk. Dhiaan forteller at hun aldri har gjort *seva* i Det gylne tempel, men at hun ønsker å gjøre det ved neste besøk: “Folk begynner grytidlig om morgenen å gjøre *seva*, og hele dagen holder de på. Jeg har så veldig lyst til å oppleve å være med på det en gang i livet.” Uavhengig av hvorvidt pilegrimene velger å delta i *seva* eller ei, blir de under pilegrimsbesøket i det minste minnet på muligheten ved at de observerer andre pilegrimer i Guruens tjeneste.

## 5.2 Å se – visuelle erfaringer

Et besøk i Det gylne tempel innebærer en rekke visuelle inntrykk. Gjennom synssansen erfarer pilegrimene blant annet tempelets estetikk, og Det gylne tempels arkitektur og materielle utforming er av betydning for hvordan stedet oppleves. Som vist i kapittel 4.1.1, peker mange sikher på det estetiske som en kvalitet de særlig verdsetter ved Det gylne tempel, og som motiverer dem til stadig å reise tilbake til stedet. Harimandir Sahib er belagt av gull og det omkringliggende komplekset er bygget i marmor. Tempelets størrelse, materialer og byggestil intensiverer opplevelsen av stedet som hellig. Som Inderjit sier: “Man blir jo litt glad av å se på sånne ting.” Og ifølge Shaan er det: “Så stort og høytidelig å komme inn der.” Patwant Singh (1999b, 57) beskriver Det gylne tempel på denne måten:

As the golden silhouettes of these domes and kiosks emerge in the early morning light and glow throughout the day in the intensity of the Panjab sun, before changing colour in the fading light at dusk they are an unforgettable sight for the thousands who come daily to worship at the Darbar Sahib. When they step into the waters of the holy pool, and see the Harimandir's shimmering reflection, Sikhs feel as if they have been touched by the sacred.

Mange av de norske sikhene vektlegger at Det gylne tempel er et viktig sted å se. Inderjit sier: “Jeg drar dit for å se hvordan det er, og hvordan det var på den tiden”. Inderjit erfarer på denne måten historien gjennom visuelle sanseinntrykk. Gjennom å se stedet blir han tatt tilbake gjennom historien, til sikhismens begynnelse og guruenes æra. For Ardashpa er det historien som gjør de visuelle erfaringene spesielle: “Omgivelsene blir så spesielle på grunn av historiene bak dem. For jeg kjenner til hver enkelt lille historie, hva som skjedde – akkurat



hvor, når og hvordan.” Med utgangspunkt i de to eksemplene kan man si at historien og omgivelsene forsterker opplevelsen av hverandre. Gjennom å se stedet erfares historien, og på grunn av historien forsterkes den visuelle erfaringen. Det at de er sikher og har en identitet knyttet til historien intensiverer den estetiske erfaringen av stedet. Som Baldeep sier: “Jeg har jo ikke den samme opplevelsen når jeg drar til Taj Mahal. Der synes ikke jeg det var så fint. Så det er jo sikkert det historiske, det har mye å si for meg i hvert fall. At man tenker på at her har det skjedd så mye forskjellig.”

I tillegg til stedets fysiske observerbare kvaliteter, blir pilegrimene under besøket også vitne til andre pilegrimer i religiøs aktivitet. Dhiaan forteller om opplevelsen:

Når man går utenfra, fra masse bråk, så kommer man inn til plutselig ro. Man går fra mørket og inn til fullt lys. Og selv om det er midt på natta, så er likevel alle som er der fokusert på en ting, og det er Gud.

Når pilegrimene ser andre pilegrimer engasjert i religiøse aktiviteter forsterkes opplevelsen av tempelets hellighet. De observerer at Det gylne tempel er et betydningsfullt sted som andre sikher velger å reise til, og et sted der et stort antall mennesker retter sin oppmerksomhet og sine handlinger mot Gud.

For mange er pilegrimsbesøkets høydepunkt å komme inn i Harimandir Sahib og se Guru Granth Sahib. Jasmeet forteller: “Det er så lang kø, men jeg står i den. Besøket blir ikke det samme hvis jeg ikke får vært der inne.” Jasmeet holder ut den lange køen for å motta *darshan* av Guru Granth Sahib. På samme måte som hinduer reiser til hellige steder motivert av guddommens *darshan*, ønsker sikher *darshan* fra Guru Granth Sahib. Gjennom visuell erfaring av Guru Granth Sahib gjøres et glimt av den evige Guru tilgjengelig, og *darshan* kan oppleves som en mental, spirituell og mystisk kontakt med Guruen. Samtidig utvides konseptet *darshan* i sikhismen og er ikke forbeholdt blikkutveksling alene. En sikh kan få *darshan* både gjennom fysisk nærhet til Guru Granth Sahib og gjennom selv å gjenkalle den hellige lyden ved å resitere guruenes hymner (Singh 2011c, 106).

### 5.3 Å høre – auditive erfaringer

Det gylne tempel er et sted hvor pilegrimene blir kontinuerlig eksponert for *gurbani*. *Gurbani* er guruenes Ord, og Ordet er nedtegnet i Guru Granth Sahib. For å lære *gurbani* praktiserer sikhene *kirtan* (musikalsk fremføring), *path* (resitasjon), *katha* (preken) og *nam simaran* (ordbasert meditasjon) (Jacobsen 2012b, 112). Fra kl. 02.45 om morgenen til kl. 21.45 om

kvelden strømmer *gurbani* fra høyttalerne i Det gylne tempel (Protopapas 2011, 345).<sup>62</sup>

Baldeep beskriver sin sterkeste opplevelse i Det gylne tempel som:

Det å sitte der og få med meg soloppgangen og høre på Asa Di Var,<sup>63</sup> det er det sterkeste og fineste minnet jeg har derifra. Jeg synes det er så fint å høre på. Så målet mitt er å være der tidlig om morgenen, når solen står opp, så jeg får det med meg. Det er så vakkert.

Mange sikher forteller at de opplever *kirtan* i Det gylne tempel som spesielt givende. Banita forteller: “Så det eneste du har lyst til er å sitte der – høre – være der, liksom.” Å høre på *kirtan* blir en estetisk opplevelse, og Kareen forteller at: “Når du sitter foran vannet i meditasjon – selv om du ikke skjønner hva de sier i *kirtan* – så får du sånn ro i sjelen, kan du si. Det er veldig spesielt.”

Når Kareen forteller at *kirtan* gir henne ro i sjelen uavhengig av om hun forstår hva som sies eller ikke, prioriterer hun den estetiske opplevelsen av *gurbani* over tekstens semantiske innhold. Verne A. Dusenbery (1992) argumenterer for at *ordet* i indisk kontekst må forstås ut fra en ikke-dualistisk språkideologi. Dusenbery kontrasterer den ikke-dualistiske forståelsen med den vestlige dualistiske, der ordets mening gis forrang over ordlyden. *Ordet* i sikhismen må derimot forstås som et likeverdig fellesskap av semantiske og lydmessige kvaliteter. På denne måten blir *kirtan* en verdifull opplevelse, til tross for et uforståelig meningsinnhold. Når ordene som synges forstås som Guruens eksakte ytringer, både semantisk og lydmessig, vil det å høre ordene i seg selv gi den lyttende spirituelt utbytte. Gud er tilstede i Ordet.

Sikhene jeg har snakket med vektlegger estetikk og semantikk i ulik grad, men de fleste støtter opp om den ikke-dualistiske ideologien, der de mener at begge komponenter er viktig. Baldeep forteller om Asa Di Var: “De synger om hvordan en sikh skal være og hvordan en sikh skal leve. Og jeg er veldig glad i å høre på det. Jeg synes det er veldig vakkert.” I dette utsagnet knytter Baldeep *kirtans* semantiske innhold til sikhismens moral, samtidig som hun poengterer at hun verdsetter den lydmessige estetikken. På denne måten blir erfaringen av *kirtan* en helhetlig opplevelse av estetikk og semantikk i fellesskap. Gjennom auditive sanseinntrykk i Det gylne tempel eksponeres pilegrimene for Guruens Ord. *Kirtan* er *gurbani*, og *gurbani* er det normative grunnlaget for hvordan en sikh skal føre sitt liv. Gjennom å lytte til *kirtan* erfarer pilegrimen sikhismens viktigste idealer.

---

<sup>62</sup> Tidspunktene varierer noe i sommer- og vinterhalvåret.

<sup>63</sup> Hymnen Asa Di Var er satt sammen av dikt av de to første guruene og synges ofte i gurdwaraene om morgenen. I Det gylne tempel synges hymnen fra kl. 3.40-7.15.

## 5.4 Å føle – taktile erfaringer

Taktile erfaringer er de erfaringer som oppfattes gjennom følesansen og handler om trykk, berøring og temperatur. Den mest innlysende taktile erfaringen i Det gyldne tempel er hellige bad. På veien rundt *parikarama* vil mange pilegrimer stanse for å senke kroppen sin i *sarovar*. Pilegrimer bader fra alle *sarovars* bassengkanter, men den mest populære badeplassen er utvilsomt ved treet Dukh Bhanjani Beri som holdes for å være den mest fordelaktige plassen å utføre badet. Treets status begrunnes med historien om Bibi Ranji:

Bibi Ranji var en av Guru Ram Das' tilhengere, og var gift med en spedalsk mann som hun pliktoppfyllende pleide for. En dag hadde Bibi Ranji plassert ektemannen under nettopp dette treet, da hun måtte av sted for å ta hånd om sine affærer. Mens ektemannen satt under treet observerte han to kråker som dyppet seg i det som på den tiden fremdeles var en dam. Etter badet, da kråkene tok av og fløy opp igjen, hadde de skiftet farge fra svart til hvit. Mannen forstod at vannet måtte ha en spesiell kraft, og han halte seg derfor ned til vannkanten for å prøve vannets egenskaper på sin egen syke kropp. Da Bibi Ranji kom tilbake fant hun mannen sin kurert.<sup>64</sup>

De fleste pilegrimene vil gjennomføre badet ved komplett nedsenking av hele kroppen, der de vil erfare det hellige vannet omkranse dem fullstendig. Som forklart i kapittel 4.1.3 medierer vannet *gurbani* og i badet erfarer pilegrimene det tilgivende og helbredende vannet omslutte deres kropper. Harmeet forteller at *sarovar* har kurert mange mennesker for sykdommer. Når han selv bader føler han at både kroppen og sinnet renses, og han blir fylt av gode tanker: "Når du dypper deg der så vil tanken bli forandret. Helt automatisk." Ifølge Harmeet kan vannet kurere sykdommer og forandre tanken, men for mange sikker er det tanken som må engasjeres for at vannets egenskaper skal kunne utnyttes. Dhiaan påpeker at: "Du må tro på det med hele hjertet. Hvis man ikke har full tro på det, så hjelper det ikke i det hele tatt." På denne måten kan badepraksisen kombinere kroppslige erfaringer med kognitiv oppmerksomhet, i en total kroppslig opplevelse.

---

<sup>64</sup> Min gjenfortelling.

## 5.5 Å smake – gustatoriske erfaringer

Det gylne tempel er viden kjent for å være i besittelse av en formålsbygget maskin for å produsere *chapati*, det indiske brødet som er en betydelig komponent i *langar*. “De har til og med en egen maskin! Det er den eneste i hele India,” ble jeg fortalt på to hoteller i Amritsar, av reiseguiden *Rough Guide – India* og av flere norske sikher. At tempelet disponerer en slik maskin illustrerer størrelsen på *langar* i Det gylne tempel.

Ifølge McLeod (1978a, 210) er det uvisst om *langar* først ble introdusert av Guru Nanak eller Guru Amar Das,<sup>65</sup> men institusjonen var utvilsomt en del av tidlig sikhisme, og ifølge W. Owen Cole (1984, 232) er det heller ingen tvil om guruene innførte måltidspraksisen som et eksplisitt og intensjonelt angrep på kastesystemet. I India ble, og blir, sosialt samvær under måltider i stor grad regulert av kastesystemet og dets ideer om renhet og urenhet. I det øyeblikket en person inntar føde er han eller hun ekstra sårbar for urenhet, og derfor bør en bare spise med ens jevnbyrdige. Dette fører til at personer fra høye kaster ikke sitter sammen med personer fra lave kaster når de spiser, fordi dette kan gjøre dem urene (Dumont 1980, 139). I tidlig sikhisme ble *langar* innført som et egalitært måltid der alle skulle spise sammen, uavhengig av sosial status. Janam forteller:

Det er fellesskap. Det *langar* viser er at alle er like. Uansett om du er konge eller fattig, så sitter du i *pangat*<sup>66</sup> med de andre og spiser. Og det viser at selv om du er høyt der oppe, så må du være på jorda. Og det er det sikhismen og *pangatismen* forteller, egentlig.

For å forklare meningen med *langar* trekker mange sikher fram historien om da keiser Akbar besøkte Guru Amar Das:

Under Amar Das' guruskap regjerte Akbar den store over India. Akbar var en hersker som interesserte seg for religion og respekterte hellige menn. Hans bestefar hadde møtt Guru Nanak, og hans far hadde møtt Guru Angad, så Akbar ønsket selv å møte Guru Amar Das. Guruen hadde innført en regel om at alle som skulle treffe ham først måtte spise *langar* i lag med allmuen. Keiseren var vant til å få alle privilegier i verden, men Guru Amar Das gjorde intet unntak for den store keiseren. Guru Amar Das nektet å se Akbar før han hadde spist *langar* på linje med alle andre. Keiseren ble pent nødt til å sette seg ned på bakken og spise. Akbar ble høyst imponert over å bli

---

<sup>65</sup> Ifølge McLeod peker bevisene mot Amar Das, men de er ikke konkluderende.

<sup>66</sup> *Pangat* betyr ‘linje’ og innebærer i denne sammenhengen rekkene man skal sitte i under *langar*. Ingen skal kunne hevde sin status ved å sitte foran de andre, eller anerkjenne sin underlegenhet ved å sitte bak.

behandlet på denne måten og mente det viste hvilken ærlig helligmann Guru Amar Das var.<sup>67</sup>

*Langar* i Det gylne tempel bespiser daglig et stort antall sikher og ikke-sikher. Harmeet forteller engasjert:

Kan du tro, bortimot femtitusen – hundretusen mennesker som spiser *langar* hver dag? Og at alt dette går rundt i Golden Temple. Tenk på hvor mye råmaterialer de trenger, hvor mye de trenger av hver eneste ingrediens. Mat til så mange mennesker tjuefire timer i døgnet. Det er helt utrolig. Jeg vet ikke om det finnes noe annet sted i verden hvor det er så stor aktivitet, med gratis mat hver dag – hele tiden.

I tillegg til ideen om likeverd er *langar* assosiert med filantropiske verdier. Mange trekker frem at *langar* i Det gylne tempel er åpent for alle mennesker, uavhengig av religiøs tilknytning. *Langar* gis på denne måten et veldedig meningsinnhold og fremhever Det gylne tempel som et sted der fattige kan komme for å spise.

Blant sikhene jeg har intervjuet er det noen som anser *langar* som en viktig del av opplevelsen når de besøker Det gylne tempel, mens andre forteller at de ikke pleier å spise der. Banita forteller at: “Det første du gjør når du kommer dit, er å spise *langar*. Den maten du får der, den klarer du ikke å lage hjemme. Sånn er det bare.” Dhiaan derimot, forteller at hun ikke spiser *langar* i Det gylne tempel. Ikke fordi hun ikke har lyst, men av helseforebyggende årsaker, gitt den uvante, indiske bakteriefloraen.

En annen smaksmessig sanseopplevelse som de fleste sikher erfarer under et besøk i Det gylne tempel, er smaken av *karah prasad*. *Karah prasad* er hva Inderjit omtaler som “den hellige puddingen”. Ved slutten av enhver gurdwara-seremoni og ved bestemte ritualer distribueres *karah prasad* til forsamlingen, som skal motta den med samlede, koppeformede hender. “Den hellige puddingen” tilberedes under resitasjon og består av like deler hvetemel, klarnet smør (*ghee*), sukker og vann. Deretter bringes massen i Guru Granth Sahibs nærvær, hvor hymnen Anand Sahib<sup>68</sup> og bønnen Ardas<sup>69</sup> resiteres, og til slutt røres massen med en *kirpan*.<sup>70</sup> I Det gylne tempel vil de fleste pilegrimene konsumere *karah prasad* på vei ut fra Harimandir Sahib, når *prasaden* har vært i nærhet av Guru Granth Sahib.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Min gjenfortelling.

<sup>68</sup> Anand Sahib (Guru Granth Sahib, 917-922) resiteres i en rekke ritualer.

<sup>69</sup> Bønnen Ardas resiteres mot slutten av ritualer. Den er ikke nedskrevet i Guru Granth Sahib.

<sup>70</sup> *Kirpan* er sikhenes kniv. En av de fem K-er som sikher innviet i Khalsaen forplikter seg til å bære.

<sup>71</sup> *Karah Prasad* fra Det gylne tempel kan også bestilles på internett (Onlineprasad.com).

## 5.6 Multisensoriske erfaringer

Jeg har gruppert de sensoriske erfaringene for å understreke de kroppslige erfaringene pilgrimene gjør i Det gylne tempel. I praksis kan man derimot ikke kategorisere erfaringene som enkeltstående sanseinntrykk; ulike inntrykk sanses i kombinasjoner som til sammen danner totale sensoriske erfaringer. Premisset for erfaring er pilegrimskroppens fysiske tilstedeværelse. Gjennom den kroppslige tilstedeværelsen i utførelsen av de ulike ritualene, opplever pilgrimene Det gylne tempel gjennom synkron og multisensorisk erfaring. Den daglige tempelrutinens avsluttende ritual, *sukhasan*-prosesjonen, hvor Guru Granth Sahib bæres fra Harimandir Sahib til Akal Takht, kan tjene som eksempel på slike multisensoriske erfaringer.

Når tidspunktet for seremonien nærmer seg, avsluttes *kirtan* og pilgrimene samler seg rundt Harimandir Sahib. Tegbir forteller at: “Da forbereder vi oss, for der kommer Guruen! Det er det samme som om kongen kommer.” Guru Granth Sahib bæres under en gullbelagt baldakin (*palki*) i høytidelig prosesjon fra Harimandir Sahib til sitt nattlige hvilested i Akal Takht, akkompagnert av blåsing i horn og resitasjon. Med Guru Granth Sahib vel installert i Akal Takht avsluttes seremonien med distribusjon av *karah prasad*.

Dette ritualet erfarer pilgrimene gjennom en rekke sanser. Tilskuerne *ser* en gullbelagt baldakin pyntet med blomster; de *hører* messingblåserens høytidelige toner; de *beveger* seg etter Guru Granth Sahib i prosesjon; de forsøker å komme så nær Guruen som mulig; og de *smaker* den søte *karah prasad*. Det er kamp om plassen, og Tegbir forteller: “Det er veldig mange som vil røre på *palkien*. Folk dytter til hverandre for å komme frem.” Pilegrimene ønsker å ta på og føle sin høyeste autoritet og dermed erfare Guruen på flest mulig måter. Harmeet sammenligner seremonien med 17. mai: “Når kongen står på terrassen på 17. mai vil alle prøve komme i nærheten for å hilse på. Man kan se det på TV, men det er ikke den samme følelsen. Det er nettopp den følelsen, vi liker å føle at vi er *med*.”

## 5.7 Kollektive beskjeder

Jeg har nå sett på hvordan sikhene bruker sanseapparatet til å erfare Det gylne tempel. Gjennom kroppslige erfaringer og ulike sanseinntrykk kan pilgrimene integrere den meningen som er tillagt tempelet. Edmund Leach (1976, 45) peker på at gjennom ritualer kan kollektive beskjeder overføres. Disse beskjedene sier noe om hva som er viktig i en kultur, og gjennom rituell praksis erfares dette viktige. I sin undersøkelse av mormonenes tempel, sier Hildi Mitchell (2004, 36) at: “[...] Mormon ritual experience is incorporated into mundane

life through the experience of the body, the cosmological and theological ideas represented by the temple become part of an embodied experience.” Rituell deltakelse blir med dette utgangspunktet en teknikk for individuell inkorporering av religiøse sannheter, der deltakerne gjør sannheten til sin egen. Med dette utgangspunktet skal jeg i det følgende avsnittet se på hvilke kollektive beskjeder som overføres og integreres når pilegrimene besøker Det gylne tempel.

Ardashpa forteller at hun relaterer opplevelsen av Det gylne tempel til sitt eget liv: “Når jeg går rundt selveste Harimandir Sahib så er det som om jeg går gjennom hele livet mitt, og jeg tenker på hva jeg har gjort galt og ber om tilgivelse.” Og hun fortsetter: “Jeg tenker på livet mitt og alle de feil jeg har gjort. Jeg tenker på de gangene jeg klarte å vende meg i feil retning, mens *de* [martyrene] stod opp for det rette.” Når Ardashpa går rundt *parikarama* sammenligner hun sin livsførsel med martyrenes. Martyrene er forbilder for Ardashpa og representerer idealer for korrekt atferd. Louis Fenech (1997, 625) beskriver martyridealet (*shahid*) i sikhismen som:

[...] [T]he Sikh [*shahid*] or martyr is a highly revered figure, an unambiguous exemplar of virtue, truth, and moral justification. Sikh [*shahids*] give their lives in upholding righteousness (*dharam*) under the most painful and chilling circumstances, providing testimony [*shahadat*] to their faith with their blood.

I Det gylne tempel minnes martyrene gjennom historier om deres tilknytninger til tempelet og gjennom konkrete ikoniske avbildninger. Ved å bevege seg rundt på *parikarama* erfarer Ardashpa disse martyridealene. Hun relaterer erfaringene til sitt eget liv og integrerer dem som normativ standard for korrekt livsførsel. Gjennom martyridealet blir pilegrimen minnet på religionens fundamentale stilling i menneskelivet, der religion settes høyere enn dette livet selv og derfor skal forsvares til døden.

Den rituelle aktiviteten i Det gylne tempel er sentrert rundt Guru Granth Sahib. På dagtid befinner Guruen seg i Harimandir Sahib, i tempelkompleksets sentrum. Gjennom kroppslig bevegelse i form av *matha tekana* og *parikarama* æres Guruen av pilegrimene. På denne måten erfarer pilegrimene Guru Granth Sahibs ultimate stilling i religionen. Connerton (1989, 73-74) bruker begrepet ‘autoritetens koreografi’ om kroppens posisjonering i forhold til hverandre. I ‘autoritetens koreografi’ vil det å bøye seg for noen innebære en anerkjennelse av makt og autoritet. De ærbødige handlingene i Det gylne tempel bekrefter i dette perspektivet Guru Granth Sahib som den ultimate autoritet. Guru Granth Sahib blir

verdig anstrengelser, og pilegrimene står timevis i kø for et kortvarig samvær med Guruen, og gjennom fysisk arbeid (*seva*) tjener de sin ypperste autoritet.

### 5.7.1 Et uttalt likestillingsideal i konflikt med kroppslig praksis

Kollektive beskjeder relatert til Det gylne tempel handler ikke bare om etikk og metafysikk. Idealer for sosiale roller og relasjoner er også betydelig tilstede i tempelets symbolikk.

Caroline Walker Bynum (1986, 7) peker på at kulturelle ideer om kjønn tillæres gjennom religiøs symbolikk. Symboler kan på denne måten bli kommunikatorer av sosiale beskjeder om kjønnsidealene. Ulike sikhidentiteter klassifiseres ofte basert på sikhers ytre identitetsmarkører. Beskrivelsen *amrit-dhari* brukes om sikher som har gjennomgått Khalsa-initiasjon og overholder de fem K-er. *Kes-dhari* viser til sikher som ikke klipper hår og skjegg, men som ikke er initiert i Khalsaen, og *sahaj-dhari* brukes om sikher som barberer seg og klipper håret (Takhar 2005, 1). Martyrene og de historiske personene som avbildes i Det gylne tempel er menn, og de fremstilles som *amrit-dhari*-sikher, som barske sikher med skjegg og turban.

Ifølge Brian Keith Axel (2001, 36) har *amrit-dhari*-kroppen blitt sikhismens hegemoniske kroppsideal, og det innebærer en forestilling om at “ekte sikher” er *amrit-dhari*-sikher.<sup>72</sup> Ifølge Axel konstrueres alle andre identiteter i forhold til dette maskuline idealet. Symbolikken i Det gylne tempel bidrar på denne måten til å opprettholde *amrit-dhari* som den fremste og mest verdifulle sikhidentitet. På det helligste sted fremstilles de mest høyverdige idealer, og den “autentiske sikh” manifesteres og opprettholdes som en maskulin identitet med skjegg og turban. *Amrit-dhari*-identiteten som ideal bekreftes hvis vi ser på de religiøse ekspertene. Ekspertene i Det gylne tempel er menn som tydelig markerer de fem K-er. Det er denne *amrit-dhari*-kategorien av menn som privilegeres med Guru Granth Sahib's nærvær og får håndtere det helligste av det hellige.

Deltakelse i den daglige liturgien har status som *seva*, og sikher kan søke om å få delta. Banita trekker frem likestillingsidealet i *seva*:

Det har vi lært fra vi var små. Selv om man er barn eller voksen, så skal man gjøre *seva* i gurdwaraen. Og man skal gjøre alt sammen i fellesskap, uansett om du er mann eller kvinne. *Seva* er likeverdighet.

---

<sup>72</sup> Se Nesbitt (2004, 182) om hvordan engelske barn med foreldre fra Punjab også skiller mellom sikher og “ekte sikher”, der “ekte sikher” knyttes til turban, de fem K-er og Khalsa-initiasjon



I 2003, da to amerikanske, kvinnelige sikher ønsket å delta i *sukhasan*-prosesjonen, ble de imidlertid nektet deltakelse og det ble begrunnet med “tradisjon” (Jakobsh og Nesbitt 2010, 18).<sup>73</sup> Gjennom kjønnsrestriksjoner på kroppslig praksis overføres og presiseres på denne måten kollektive beskjeder om kjønnsroller, og det oppstår en konflikt mellom idealer og opplevd erfaring. Den samme diskrepansen reflekteres i badepraksisen.

*Sarovar* dekker et stort område, og selv om Dukh Bhanjani Beri for mange er det foretrukne stedet for hellige bad, finner badeaktiviteten sted rundt hele bassenget. Friheten til å bade langs alle bassengets kanter er imidlertid forbeholdt menn. I Det gylne tempel utelukkes ikke kvinner fra hellige bad generelt, men de henvises til lukkede rom. I *sarovars* sørlige hjørne er det oppført en betongkonstruksjon som atskiller kvinnenens badeplass og skjuler dem fra offentlige skue. Kvinner tillates med dette ikke å foreta badet ved Dukh Bhanjani Beri, som anses som den mest hensiktsmessige badeplassen, og de nektes dermed tilgang til religiøs fortjeneste. Samtidig får manns kroppen en offentlig rolle, mens kvinnens må skjules.

## 5.8 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg undersøkt hvordan og hvilke erfaringer pilegrimene gjør under et besøk i Det gylne tempel. Når Det gylne tempel oppfattes som sikhenes helligste sted, et symbol på sikhismen og en kollektiv identitetsmarkør, innebærer det at de norske sikhene erfarer sikhismens kollektive idealer når de besøker stedet og beveger seg i tempelkomplekset. Gjennom ulike sanseinntrykk erfarer de den symbolikken som tempelet representerer, og ved å bruke kroppen kan de integrere de idealene som fremmes. Når pilegrimene beveger seg i tempelkomplekset observerer de sikhismens høyverdighet i den storslåtte arkitekturen, de erfarer sikhismens etikk gjennom *kirtan*, og de opplever likestillingsidealene når de smaker *langar* og sitter i *pangat*. Samtidig erfarer sikhene en overvekt av maskulin tilstedeværelse som kan være i konflikt med uttalt likeverdighetssymbolikk og -idealene. Gjennom å trekke frem *seva*, tempelets fire dører og institusjonen *langar* fremhever norske sikher likeverdighet som et ideal de oppfatter som tilstede i Det gylne tempel, men restriksjoner på kroppslig praksis begrenser likevel idealene i faktisk utførelse. Likevel integrerer ikke sikhene passivt verdiene de erfarer i Det gylne tempel, men gjennom måten de handler i Det gylne tempel kan de også utfordre de sannheter som tempelet representerer. Dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

---

<sup>73</sup> De to sikhene var *gora*-sikher, som vil si at de hadde ikke-indisk familiebakgrunn.

## 6 Det gylne tempel som sosialiseringsarena og endringer i norsk sikhisme



Seva i Det gylne tempel.

Alle sikhene jeg har intervjuet forteller at de synes det er viktig å ta med barna sine til Det gylne tempel. Som jeg har beskrevet i innledningen til kapittel fire, er norske sikhers reisepraksis kjennetegnet av hyppige familiereiser til India, der de prioriterer å avlegge Det gylne tempel et besøk i løpet av reisen.

De fleste mener det er viktig at barna er med på disse besøkene fra de er små. Begrunnelsen mange oppgir for at de vektlegger å ta med barna til Det gylne tempel, er at de mener at tempelet er et egnet sted for å lære barna både om deres røtter og deres religion. I første del av dette kapittelet skal jeg se på hvordan norske sikher bruker Det gylne tempel som en religiøs sosialiseringsarena. Deretter skal jeg se på endringer i norsk sikhisme, og hvordan disse kan observeres i unge sikhers relasjon til Det gylne tempel. Det gylne tempels historisk viktige rolle i utformingen og definisjonen av sikhidentiteten, samt stedets mangfoldige symbolske konnotasjoner, gjør en undersøkelse av generasjonelle holdningsendringer til stedet til et fruktbart utgangspunkt for å forstå konstruksjonen av norsk sikhisme. Hvordan de unge sikhene forholder seg til Det gylne tempel, og hvilken rolle stedet spiller i deres liv, må ses i sammenheng med den sikhismen og den sikhidentiteten de unge sikhene utformer.

### 6.1 Det gylne tempel som sosialiseringsarena

I diaspora blir det religiøse og kulturelle innholdet som sikhene tidligere tok for gitt utfordret. For at deres religion skal fortsette å eksistere utenfor India blir det nødvendig at den oppvoksende generasjonen identifiserer seg med religionen. For å oppnå religiøs kontinuitet må barna gjennom sosialiseringsprosessen internalisere sikhidentiteten. Sosialisering handler om å skape tilhørighet til en gruppe, og målet med religiøs sosialisering er at religionens tro og praksis skal internaliseres slik at den oppleves som naturlig (Østberg 2003, 33). Nora Stene Preston (2005, 33) sier om religiøs sosialisering:

En religiøs betinget tilhørighet [...] er et fenomen som stadig må reformuleres. Hver nye generasjon står overfor denne oppgaven. Det er en prosess som på en særskilt måte synliggjøres og settes på spissen når ytre forhold endres radikalt, eksempelvis som et resultat av foreldregenerasjonens migrasjon.

Stene Prestons tilnærming følger et konstruktivistisk perspektiv der religion og religiøs identitet ikke mekanisk overføres, men konstrueres i en prosess og i samspill mellom generasjonene. Diasporatilværelsen innebærer at storsamfunnets rolle i sosialisering prosessen blir en annen enn i India. Et storsamfunn tuftet på andre kulturelle idealer enn de indiske, utfordrer sikhismens og punjabikulturens innhold, og selvfølgeligheter knyttet til egen kulturbakgrunn tas ikke nødvendigvis lenger for gitt.

En forståelse av sosialisering som prosess innebærer en anerkjennelse av at sosialiseringen foregår på en rekke ulike arenaer, og at den kan ta form av både tilsiktet og utilsiktet læring. Elisabeth Arweck og Eleanor Nesbitt (2009, 70) sier at:

[...][I]n discussing 'transmission' it is appropriate to distinguish its usage to denote what one might call a 'passive' and a 'pro-active' aspect, thus (a) the reproduction of aspects of parents' culture and faith tradition by their children, as members of this younger generation copy and internalise parental behaviour and attitudes, and (b) the deliberate and often planned activity of parents and others in perpetuating aspects of their culture or faith tradition by passing these on, consciously, to their children. The transmission and reproduction of religious values and behaviour involves both embodied and discursive knowledge.

Ifølge Arweck og Nesbitt (re)produseres kulturen både gjennom foreldregenerasjonens bevisste didaktiske metoder og gjennom ubevisste holdninger og atferd. Materialet for denne oppgaven viser også at når sikhismens verdier og religiøse praksis blir utfordret av majoritetssamfunnets idealer, innebærer det et større ansvar for foreldregenerasjonen i overføringen av tradisjoner. Som sosialiseringsarena forfekter storsamfunnet verdier som kan stride mot sikhismens ideologiske innhold, og norske handlingsmønstre kan være i konflikt med indiske. Den religiøse læringen må derfor i atskillig større grad gjennomføres i hjemmet og i sikh-samfunnet, og foreldrene må aktivt ta stilling til tradisjonsoverføringen og opplæringen av barna i sikhismens prinsipper. Ifølge Arweck og Nesbitt (2009, 71) foregår denne opplæringen ved at foreldrene bringer barna i kontakt med religiøse institusjoner og sosiale kontekster der sikhismen står i sentrum. For sikhene er en av slike kontekster Det gyldne tempel, og foreldrene bruker tempelet som en didaktisk arena for å lære barna om sikhismen.

Samtidig kan ikke Det gylne tempels didaktiske funksjon forstås uavhengig av betydningen av sikhhjemmet og gurdwaraen på Alnabru som sosialiseringsarenaer. Gjennom hverdagslivets sosialisering lærer de unge sikhene hvordan de skal handle som sikher. Denne kunnskapen ligger til grunn for deres læring når de tas med til Det gylne tempel. De har lært hvordan de skal oppføre seg på hellige steder, og gjennom å høre historier og fortellinger har de opparbeidet forventninger til hva de skal oppleve i tempelet. Gjennom oppveksten i sikhmiljøet har de tilegnet seg en kroppslig praksis og hukommelse som aktiveres når de kommer i kontakt med steder og situasjoner forbundet med deres religion.

Selv om foreldrene legger stor vekt på sosialiseringen og ønsker at barna skal internalisere religionen og sikhidentiteten, er den oppvoksende generasjonen påvirket av nettopp sin oppvekst i Norge. Deres erfaringer, også utenfor hjemmet og sikhmiljøet, påvirker hvordan de unge sikhene forholder seg til religion og konstruerer sin identitet.

Foreldrenes religion forblir heller ikke upåvirket av de kontekstuelle endringene diasporatilværelsen medfører. Foreldregenerasjonen lever også sitt liv i Norge og forholder seg til norsk kultur, og den yngre generasjonens religiøse utforming påvirker også foreldrenes. Sosialiseringprosessen og tradisjonsoverføringen finner sted i en dialektisk kommunikasjonsprosess, der ikke bare foreldrene lærer *opp* barna, men foreldrene lærer også *av* barna (Mannheim 2011, 97). Når de unge sikhene tas med til stedet som symboliserer deres religiøse arv (re)fortolker de tradisjonen i kommunikasjon med foreldregenerasjonen, norske verdier, indiske verdier, Det gylne tempels symbolikk og sikhismens kunnskapstradisjon.

### **6.1.1 Det gylne tempels didaktiske kvaliteter**

De fleste av sikhene jeg har snakket med har påpekt at Det gylne tempel er et sted som er velegnet for å lære barna om sikhismen. De forteller at når de bor i Norge blir det viktigere enn i India at barna lærer om sikhismen, slik at de kan svare når det stilles spørsmål om deres religion. Knut Jacobsen (2006, 117) påpeker at det i det norske storsamfunnet er mangel på kunnskap om sikhismen, og at sikher opplever det som problematisk. I hverdagen forveksles norske sikher med muslimer, og når de forteller at de er sikher, opplever de at nordmenn ofte ikke har kjennskap til deres religion i det hele tatt.

Christine M. Jacobsen (2002, 123-125) har vist hvordan norsk muslimsk ungdom i klasseromssituasjoner erfarer følelsen av å være annerledes. Jacobsen har studert unge norske muslimer som engasjerer seg i muslimske ungdomsorganisasjoner, og funnet at de gjennom

oppveksten har opplevd en diskrepans mellom sine erfaringer med islam og den islam de lærer om på skolen. Samtidig opplever de at de blir gjort til representanter for islam og at det forventes at de skal formulere svar på alle medelevenes spørsmål om religionen. I slike situasjoner blir kunnskap om religionen akutt. De norske sikhene skiller seg også ut blant elevene på skolen, noen i enda større grad enn muslimene. Sikher som bruker *patka*<sup>74</sup> eller turban, fører en ytre identitet som er svært synlig for omverdenen. Norske sikhers bosettelsesmønster bærer også preg av at de ikke alltid søker seg til områder med mange andre sikher, og barn kan ofte oppleve å være den eneste sikhene i klassen eller på skolen (Jacobsen 2011, 30).<sup>75</sup> Sikhene jeg har snakket med mener derfor at det er viktig å lære barna om sikhismen, slik at de skal kunne håndtere situasjoner der deres religiøse identitet utfordres. Den religiøse opplæringen foregår på flere ulike arenaer og ved forskjellige metoder, men reisen til Det gyldne tempel er for de fleste definitivt en av dem.

Mange påpeker at Det gyldne tempel har en utforming som inviterer til didaktisk bruk. Ved sidealtrene rundt *parikarama* er det satt opp plakater som forteller historien bak hvert enkelt alters betydning, gjengitt på punjabi, hindi og engelsk. I tempelkompleksets nordøstlige bygg ligger Central Sikh Museum som har utstilt bilder, gjenstander og skriftlig informasjon knyttet til guruer, martyrer og andre prominente sikher. Flere av sikhene jeg har snakket med trekker frem museet som et spesielt viktig sted å besøke, men de tar seg ikke alltid tid til det. Noen har aldri vært der, men uttrykker et ønske om å besøke museet i fremtiden. Sikhmuseet har ikke hovedprioritet ved hvert besøk i Det gyldne tempel, men mange anser det som viktig og verdifullt å ta seg tid til det en gang i blant. Karaj er en av de som i størst grad trekker frem museet som nyttig i opplæringen av barna:

Jeg synes det museet er veldig viktig, for det er der du får kunnskap. Så jeg har tatt med meg begge barna mine dit. Hvis du bare besøker Golden Temple for så å gå rett ut igjen, så får du ikke så mye ut av det. Det er veldig viktig at barna lærer noe også.

Central Sikh Museum og Det gyldne tempels plakater fokuserer på historien, og det er det historiske de fleste sikhene trekker frem som årsak til at de vil reise dit med barna sine. Sikhismens historie er også tilgjengelig i bøker, på internett og som muntlige fortellinger, men likevel fremhever de Det gyldne tempels betydning for barnas læring. Inderjit sier at:

---

<sup>74</sup> *Patka* er et hodeplagg som brukes av mange sikhbarn.

<sup>75</sup> I England er imidlertid mange sikher bosatt i områder med mange andre sikher. Spesielt bydelen Southall i London er kjent for å ha mange sikher som innbyggere, og her ligger også den største gurdwaraen utenfor India (Singh 2011b, 214).

Det er viktig å ta med barna for at de skal lære historien, og for at de skal lære så må man konkret vise dem med eksempler at: “Her var vår sjette guru – her var vår fjerde guru – dette gjorde de her.” Det er viktig å vise og forklare, for da knytter de seg personlig til det. Da lærer de mye bedre enn om man bare viser dem noen bilder hjemme. Det er noe annet å være der – oppleve det. Det synes jeg er veldig viktig.

Inderjit legger vekt på at barna lærer gjennom erfaring. Kunnskapen som er tilgjengelig i Det gylne tempel skiller seg ikke fra annen kunnskap om sikhismen – det er ingen ting som *kun* kan læres der. Tempelets betydning for læring ligger i det metodiske. Tempelbesøket blir på denne måten et didaktisk grep som muliggjør læring om sikhismen på andre måter enn hjemme. Inderjit er klar over at det er større sannsynlighet for at barna internaliserer kunnskapen hvis de har opplevelser knyttet til den. Læringens innhold blir det samme, men metoden en annen.

I tillegg til å lære konkret faktakunnskap, forteller flere av sikhene at reisen til Det gylne tempel kan motivere søken etter kunnskap og gjøre barna interessert i sikhismen.

Ardashpa forteller om sin egen erfaring:

Jeg har vært der siden jeg var barn. Og som liten var det mest moro å være der – som en stor lekeplass. Men etter hvert, da jeg ble eldre og fikk vite om alt som hadde skjedd der – hvorfor og hvordan – ble jeg bare mer og mer interessert og måtte finne ut av det.

Gjentakende besøk i Det gylne tempel og historiene hun etter hvert fikk høre, motiverte Ardashpa til selv å oppsøke kunnskap om sikhismen. Det er gjennomgående blant sikhene jeg har intervjuet at når de snakker om kunnskapsdannelse under tempelbesøket, snakker de ikke kun om historisk kunnskap knyttet til hendelser i Det gylne tempel, men om kunnskap om sikhismen generelt. Tempelet som nøkkelsymbol kan forklare hvordan en rekke religiøse assosiasjoner er tilknyttet stedet, og at reiser til tempelet derfor inviterer til religiøs læring. Å reise til Det gylne tempel er noe av det mest *sikhe* en sikh kan gjøre, og for diasporasikher blir det en opplevelse forskjellig fra den hverdagslige religiøse praksisen. Inderjit husker sitt første besøk i Det gylne tempel: “Og jeg husker at jeg tenkte: ‘Wow – finnes det noe sånt i sikhismen!’” Reisen og stedet som noe utenom det vanlige oppfordrer til samtale om religionen, og tempelets storslagenhet kan vekke nysgjerrighet og interesse. Under mitt feltarbeid kjørte vi fra Jalandhar til Amritsar da vi skimtet Det gylne tempel fra motorveien. I bilen satt en syv år gammel gutt, som var den første til å oppdage tempelet. Gutten utbrøt: “Se! Der er Golden Temple.” Foreldrene roste gutten for at han hadde gjenkjent tempelet på lang avstand. Deretter spurte gutten: “Hvorfor er de flaggene der?” Dette var starten på en

lang samtale mellom mor, far og to brødre – om sikhismens flagg (*nishan sahib*), Guru Hargobind, *miri-piri*-konseptet og de fem *takhtene*.

### 6.1.2 Reisen som genealogisk turisme

Reisen til Det gylne tempel er en del av den større reisen til Punjab og når jeg spør sikhene om hvorfor det er viktig å ta barna med til Det gylne tempel, svarer mange at det er fordi de ønsker at barna skal gjøres kjent med sin kultur og sine røtter. Det gylne tempel blir et sted der barna kan lære om hvem de er.

Ifølge Per Gustavson (2001, 670) tilhører begrepet *røtter* et metaforisk system som knytter mennesker til steder og identitet til territorier. Tim Coles og Dallen J. Timothy (2004, 14-15) peker på at søken etter røtter er en vanlig motivasjon når medlemmer av diasporasamfunn foretar reiser til opprinnelseslandet. Slike reiser inngår i hva forfatterne klassifiserer som genealogisk turisme, der reisens primære innhold består av familiebesøk og søken etter gjenopplevelser av forfedrenes røtter og erfaringer. Bekreftelse og opprettholdelse av slektskapsbånd kombineres i denne typen turisme med å besøke steder av betydning for gruppens kulturelle arv.

Når sikhene snakker om røtter, snakker de om religion, kultur og etnisitet. Mange påpeker at det er foreldrenes ansvar å ta barna med til Punjab og Det gylne tempel, slik at barna utvikler en følelsesmessig tilhørighet til stedet. Harmeet sier at: “Som foreldre kan vi ikke presse barna, men vi er nødt til å vise dem vei. De er jo født i Norge og hvis ikke vi viser dem og forteller dem det – hvordan skal de vite hvor vi hører til?” Ifølge Harmeet hører sikhene til i Punjab, og å eksponere barna for hjemstedet blir derfor en viktig del av den yngre generasjonens sosialisering. For Kareen er det viktig med kontinuitet i barnas erfaringer fra Punjab: “Sånn at når de blir voksne og vi ikke følger dem lenger, at de har røttene sine godt plantet og vet hvilket sted som er viktig for oss.”

At barna føler tilhørighet til Punjab, kan bli en slags målestokk på vellykket sosialisering. Flere av sikhene forteller med glede og stolthet om hvordan barna med tiden har tatt rollen som pådrivere for å besøke Det gylne tempel. Harmeet sier: “Nå er det barna som er mest ivrige og løper foran meg. Jeg har aldri tvunget dem til å besøke Golden Temple eller noen som helst gurdwara, men nå ønsker de å gjøre det selv. Og det synes jeg er veldig positivt.”

### 6.1.3 Bekymringer for tradisjonsoverføringen

Når målet for sosialiseringen er at den oppvoksende generasjonen skal internalisere og videreføre foreldrenes kultur og religion, samtidig som det norske majoritetssamfunnet fremmer andre kulturelle verdier enn sikhismens, kan det føre til at foreldrene bekymrer seg for at barna skal ta avstand fra sikhismen og assimileres i det norske samfunnet. Sosialisering av barn og ungdom tillegges stor vekt i alle samfunn (Eriksen 1998), men tillegges kanskje særlig vekt når identiteten er truet. Sikhene ønsker å videreføre sikhidentiteten, og for at den ikke skal gå tapt blir det viktig at barna gjøres kjent med sine røtter. Banita mener å ha lagt merke til en utvikling i England og sier at:

Det er veldig viktig at barna kjenner røttene sine. Vi har sett at i England har andre generasjonen mindre med røttene sine å gjøre – mindre med punjabi og sikhismen å gjøre. Og de barna blir ikke de samme menneskene. Så jeg synes at det er veldig viktig at de vet hvor de kommer fra og hva det innebærer.

Sikhsamfunnet i England er det eldste, største og mest etablerte i Europa og brukes som modell og målestokk for andre europeiske sikher (Jacobsen og Myrvold 2011a, 12). De norske sikhene vender seg ofte mot England for inspirasjon og sammenligner sitt lokalsamfunn med det engelske. Denne typen informasjonsutveksling mellom diasporagrupper lokalisert i forskjellige land er et kjennetegn ved transnasjonale diasporaer (Vertovec 2009, 137). Gjennom kontakt med britiske sikher har Banita observert at den engelske sikhungdommen ikke viderefører hva hun anser som den ønskelige formen for sikhisme. Hun forsøker derfor å motvirke at den samme utviklingen finner sted i Norge. Det engelske sikhsamfunnet er imidlertid kjennetegnet av diversitet, og Banitas observasjoner kan ikke ses som representative for engelsk sikhungdom som et hele.<sup>76</sup>

Arweck og Nesbitt (2009, 76) setter generasjonsoverføring av sikhismen i sammenheng med modernitetens kollaps av kollektive minner, der totale minnekjeder fragmenteres som konsekvens av differensiering:

---

<sup>76</sup> Jasjit Singh (2011a) peker på at det i engelske gurdwara-miljøer lenge har vært en oppfattelse om at ungdommen er uinteresserte i sikhismen og at de mislykkes i å videreføre sikhidentiteten. Gjennom en studie av unge engelske sikher på sikhcamper bestrider han imidlertid denne generaliseringen, og viser at mange unge sikher selv oppsøker sikhismen, men gjerne på andre arenaer enn i gurdwaraene, som sikhcamper. Ifølge Singh danner de ulike sikhcampene sikhsubkulturer som fremmer ulike sikhidentiteter, men det er overføring av sikhisme og sikhidentitet som er i fokus.



Given widespread secularisation, the question is whether a religious group can, within a context where memory is reduced to fragments and made instantaneous, recognise itself as a link in a chain of belief and whether it can be entrusted with the task of extending that chain into the future. [...] The loss of local identification intensifies the loss of lineage identification (Arweck og Nesbitt 2009, 77).

Moderniteten kjennetegnes av forandring og forandring motarbeider kontinuitet. Når mennesker forflytter seg kolliderer de totale minnekjedene i møte med andre kulturers minnekjeder. Familiens totale livsverden utfordres fordi moderniteten underminerer den tradisjonelle familien til fordel for en familiestruktur basert på individets autonomi og frivillige tilslutning. Sikker som vokser opp i Norge kan velge bort foreldrenes tradisjon. Tradisjonsoverføring avhenger nå, ifølge Nesbitt og Arweck, av en kontinuitetspakt mellom familiemedlemmer. Når Banita observerer at kontinuitetspakten brytes blant hennes engelske medsikker, fører det til usikkerhet og frykt for at det samme vil finne sted blant hennes egne. Når familien ikke gjenkjenner seg selv som et naturlig forbindelsesledd i minnekjeden, kan det føre til frykt for at den ikke vil være i stand til å føre tradisjonen videre. Når fragmenteringen av det totale minnet blir intensivert gjennom forflytning, blir det naturlig å motvirke tapet gjennom reiser tilbake. Ved å reise til Punjab, til den lokaliserte kilden for tradisjonens minne, blir flere biter av den ønskelige minnekjeden tilgjengelig og kan prioriteres over andre – de fragmenterte minnene kan settes sammen igjen.

#### **6.1.4 Rollemodeller og gode erfaringer**

Bekymringer for barnas fremtidige religiøse tilslutning betyr ikke at foreldregenerasjonen må betraktes som bastante motstandere av endring. De fleste anerkjenner barnas frie vilje og at sikhismen er en religion som må velges. Tegbir begrunner dette religiøst: "I sikhismen er det ikke lov til å presse noen. Så det er opp til barna selv å bestemme om de vil være sikker eller ikke."

Samtidig som mange foreldre aksepterer at barna velger en annen vei og oppmuntrer dem til å ta selvstendige avgjørelser, *ønsker* de at barna omfavner sikhismen og viderefører religionen. For å tilrettelegge for at barna skal velge sikhismen, forsøker de å utstyre barna med gode opplevelser knyttet til religionen. Kareen sier at: "Det er et veldig stort ønske for meg at de får de opplevelsene som jeg har hatt." Reisen til Det gylne tempel regnes som en slik opplevelse, og foreldregenerasjonen prioriterer å videreføre den til sine barn. At barna skal oppleve sikhismen som noe positivt, handler, ifølge Harmet, i stor grad om foreldrene som rollemodeller:

Vi foreldre må vise vei. Hvis vi ikke følger sikhismen og heller gjør gale ting, så vil de aldri bli sikher. Da er det ikke barnas skyld, men det er vår skyld. Så vi foreldre må følge alt det gode som er i sikhismen. For det er sånn at hvis barna ser sikhismen som noe godt, så vil de ønske å være sikher. Ser du et råttent egg, så vil du ikke spise det, men kaste det, ikke sant?

For Harmeet handler det om å gjøre sikhismen attraktiv for den yngre generasjonen, og på denne måten tilrettelegge for kontinuitet gjennom barnas frivillige tilslutning.<sup>77</sup>

## **6.2 Konstruksjonen av norsk sikhisme og en norsk sikhidentitet**

Selv om målet for den religiøse sosialiseringen er at barna skal internalisere foreldrenes religion og sikhidentitet, vil barnas generasjonelle og individuelle erfaringer påvirke deres religiøse identitet. I sosialiseringsprosessen forhandler barna med foreldrene om religion og identitet i en prosess der religion og identitet kan endres. De unge sikhenes sikhisme kan bli en annen enn foreldrenes. Med utgangspunkt i de unge sikhene som endringsgenererende aktører, skal jeg i resten av dette kapittelet utforske hvordan de konstruerer norsk sikhisme i interaksjon med storsamfunnets verdier og sikhismens historie, og hvordan deres sikhisme påvirker hvordan de handler i Det gylne tempel og tenker om stedets betydning.

### **6.2.1 De unge sikhenes rammebetingelser – muligheter og begrensninger**

For at sikhidentiteten skal fungere i Norge må den uttrykkes på en måte som anerkjennes av storsamfunnet, uten at hva de unge sikhene holder som sikhismens essensielle verdier forsømmes. De unge sikhenes handlingsalternativer befinner seg i rommet mellom norske og indiske kulturelle verdier, som begge både muliggjør og begrenser handling. Sikhidentiteten må derfor konstrueres i interaksjon og kommunikasjon med begge samfunn, der de unge sikhene må navigere mellom verdier som kan oppleves som motstridende.

Indiske kjønn- og kasteideologier kan komme i konflikt med det uttalte norske likestillingsidealet. Sikhismens guruer protesterte mot kjønn- og kastesystemet ved å proklamere at det ultimate mål om frigjøring er tilgjengelig for alle, uavhengig av sosial status. Likevel har kjønn- og kastestrukturer siden guruenes tid, i forskjellig grad og på ulike måter, fortsatt sin innflytelse over sikhers sosiale praksiser og relasjoner.

---

<sup>77</sup> Selv om sikhene jeg har snakket med forteller at barna deres står fritt til å velge sin religiøse tilknytning, er jeg ikke i besittelse av empiri til å sjekke om disse utsagnene stemmer overens med praksis. For å se på den faktiske sosialiseringsprosessen kreves langvarige feltarbeid i sikhfamilier.

Fra guruenes tid av ble kastesystemet opprettholdt blant sikher gjennom å anerkjennes som et regulerende system for ekteskapsarrangementer (Singh 1999a, 83). Når det gjelder religiøs praksis, ble sikher av lav kaste nektet adgang til Det gylne tempel frem til første halvdel av 1900-tallet (Oberoi 1994, 106). I dag har diasporaforskning fra England vist at kaste fortsetter å spille en betydelig rolle i sikhers valg av ektefelle (Rait 2005, 164), og at det fortsatt foregår kastebasert diskriminering i gurdwaraene (Sato 2012). Angående kjønn er det en klar overvekt av maskulin innflytelse blant sikhismens autoriteter. I sikhismens institusjoner er det ikke formelle forbud som nekter kvinner adgang til høye stillinger og innflytelsesrike posisjoner, men som McLeod (1996, 41) sier det: “The fact is, though, that they do not hold them.”

De unge sikhenes valgmuligheter begrenses videre av at Sikh Rahit Maryada (SRM) definerer detaljene for en eksplisitt, normativ sikhidentitet og sikhers religiøs praksis. SRMs definisjon på en sikh er forholdsvis inkluderende og anerkjenner både initierte og ikke-initierte sikher som sikher. Imidlertid er det de initierte sikhene som er forpliktet til å følge den praksisen som SRM foreskriver, inkludert å bære de fem K-er. De fem K-ene blir symbolet på den initierte og dermed den ideelle og normative sikhidentiteten. De fem K-er skal bæres av begge kjønn, men symbolikken vedlikeholder et maskulint og krigersk identitetsideal.

Indiske sosiale strukturer og normativ sikhisme begrenser på denne måten de unge sikhenes valgmuligheter i konstruksjonen av en identitet som vil anerkjennes i norsk kontekst, men det norske storsamfunnets verdier begrenser videre mulighetene for en identitet som ivaretar sikhismens normative religiøse utøvelse. En norsk-lutheransk oppfattelse av religion, med fokus på indre religiøsitet og et personlig gudsforhold, kan komme i konflikt med sikhers ytre identitetsmarkører, og den stadig tilbakevendende debatten om religiøse hodeplagg i norsk offentlighet kan begrense mulighetene for å utøve sikhidentiteten i hverdagen. De unge sikhene må på denne måten navigere mellom verdier og handlingsmønstre i konflikt, og de må velge en identitetsstrategi som tar hensyn til begge kulturers meningssystemer og verdier.

## 6.2.2 Endring i religiøs praksis – å velge bort ritualer

Ritualer kan være av stor betydning i konstruksjonen og artikuleringen av en religiøs identitet. En av kjernesakene i Singh Sabhas politiske kamp for en sikhidentitet forskjellig fra hinduismen, var kampen for anerkjennelse av et eget ekteskapsritual for sikher (McLeod 1989a, 67).<sup>78</sup> Gjennom distinkte ritualer skulle sikhene markere avstand fra den hinduistiske fold og definere seg selv som gruppe.

Hvordan de unge sikhene forholder seg til ritualer i Det gylne tempel sier noe om den identiteten de er i ferd med å skape – både hvilke ritualer de velger å utføre og hvilken mening de legger i dem. Mange av de unge sikhene jeg har snakket med legger stor vekt på at sikher ikke skal praktisere “ritualer”. På UNS-arrangementet *Sikhi on the run*,<sup>79</sup> annonsert som et “introkurs i sikhismen”, kom “grunnløse ritualer” raskt på agendaen. Forkastningen av grunnløse ritualer ble gjort rede for straks etter en gjennomgang av de ti guruene og en presisering av sikhismens monoteisme (*Ek Oankar*), to fundamentale prinsipper i sikhers verdensbilde. Denne prioriteringen viser hvor viktig forkastningen av “grunnløse ritualer” er i de unge sikhenes sikhisme. Foredragsholderen sidestilte grunnløse ritualer med overtro, og fremstilte det som et unødvendig medierende ledd mellom Gud og menneske: “Vi drar ikke på pilegrimsferd. Ingen *baba* skal gjøre Ardas for oss. Vi er alle tilknyttet Gud direkte.”<sup>80</sup>

I sikhismens meningssystem er det en ambivalens overfor ritualer som uttrykkes allerede hos de ti guruene. I hymnene avfeier guruene ritualer som meningsløse, samtidig som de selv etablerte ritualer. Nøkkelen til å forstå ambivalensen ligger ifølge Arvind-Pal Singh Mandair (2013, 121) nettopp i å forstå det *meningsløse* ved visse ritualer. Guruene anså, ifølge Mandair, ikke det å utføre ritualer som fundamentalt uriktig, men som potensielt distraherende. Det er dette *meningsløse* de unge sikhene også avviser. Baldeep forteller om den rituelle badingen (*ishnan*) i Det gylne tempel:

For meg så gir det ikke mening i det hele tatt. Om det er nødvendig å bade for å bli ren, så ser jeg den. Jeg forstår at man gjør det om man har behov for det. Men vi lever i et samfunn der du kan dusje før du kommer. Så da ser jeg ikke poenget med å bade der. Sånn det er i dag skal man liksom bade ved Golden Temple, og det skal være så stort – men den mentaliteten har ikke jeg.

---

<sup>78</sup> Anand Marriage Act ble godkjent i 1907.

<sup>79</sup> Arrangert i gurdwaraen på Alnabru 1. mars 2014.

<sup>80</sup> Direkte gudsforhold, uten presteskapets formidling, er et trekk ved religiøs modernitet også i buddhismen. Ifølge Gombrich og Obeyesekere (1988, 215-224) er det et trekk ved protestantisk kristendom som har påvirket buddhismen på Sri Lanka.

Baldeep er kritisk til baderitualene som det oppfordres til i Det gylne tempel, men hun forteller at hun som barn sannsynligvis ble badet der av foreldrene. Sissel Østberg (2003, 164) har vist hvordan unge muslimer i Norge er selektive og fortolkende i sin forståelse av islam, og at de ikke forholder seg til religionen ut fra: “[...] en enkel modell av tradisjonsoverføring eller lydighet”. På samme måte som unge norske muslimer, velger Baldeep bort deler av foreldrenes religiøse praksis – deler hun ikke identifiserer seg med.

Ardashpa skal dra til India for å gifte seg. For å velsigne ekteskapet er det vanlig at nygifte par besøker Det gylne tempel. Hun skal gifte seg med en indisk sikh, og hun er redd for at familien hans forventer at hun skal utføre ritualer som strider mot hennes religiøse samvittighet:

Det er mange som tror at man skal ta fire runder rundt der [på *parikarama*], fordi du tar fire runder på bryllupet ditt.<sup>81</sup> Og mange tror at du skal gå baklengs for å få velsignelse. Det er mange som tror på sånne forskjellige, rare ting. Så det kan hende at familien til gutten sier at jeg må gjøre det, og da tenker jeg at jeg skal prøve å ikke gå med på det. Fordi jeg tror ikke på sånt. Hvis jeg ikke vil noe, så gjør jeg det ikke. Hvis ikke jeg tror på logikken bak det. Og jeg tror ikke på sånne ulogiske ting. Det er bare tull.

Ardashpas sikhisme er annerledes enn den indiske, og dette er hun klar over. Når hun reiser til India erfarer hun verdier og forventninger om handlinger som utfordrer hennes norske verdier og foretrukne handlinger. Hun må velge om hun vil utføre religiøse handlinger som er i konflikt med hennes norske sikhidentitet eller ikke. Ardashpa forteller at hun skal forsøke å være sterk, og at hun ønsker å være tro mot sin norske sikhidentitet, men valgmulighetene hennes begrenses av nødvendigheten av å bevare et godt forhold til svigerfamilien. Ardashpas handlingsalternativer begrenses derfor både av norsk og indisk kontekst. Hvis hun velger å utføre ritualen vil det stride mot hennes norske sikhidentitet, men hvis hun velger å ikke utføre ritualen kan det komplisere forholdet til svigerfamilien.

De unge sikhenes fokus på “grunnløse ritualer” innebærer en endring i visse ritualers mening og signifikans, der noen ritualer devalueres, men det innebærer ikke en ekskludering av ritualer generelt. De er opptatte av å bevare sikhismen som identitet, og som en ung sikh formulerte det: “På skolen har vi lært om at religioner har syv dimensjoner, og en av dem er ritualer. Så for at vi skal fortsette å være en religion, må vi jo beholde noen.”

---

<sup>81</sup> Sikhenes ekteskapsritual (*anand karaj*) innebærer at de tilkommende ektefeller går fire runder rundt Guru Granth Sahib.

### 6.2.3 Endring i symbolikk – likeverdighet og menneskerettigheter

I kapittel fire undersøkte jeg de ulike diskursene rundt Det gylne tempel og tempelets symbolikk. Jeg viste at konkurrerende diskurser om Det gylne tempel virker samtidig og at for sikhene inneholder stedet en mangfoldig symbolikk og en rekke konnotasjoner, og som nøkkelsymbol symboliserer Det gylne tempel sikhismen i sin helhet. I diaspora kan opprinnelsessted og hjemland – og dermed symboler knyttet til stedet – bli mer eller mindre viktig. I motsetning til mange av foreldrene, er de unge sikhene oppvokst i stor geografisk avstand fra Det gylne tempel, og reiser til tempelet har derfor alltid vært av ekstraordinær art. I en kulturell endringsprosess kan symboler endre både grad av signifikans og konnotasjoner (Barth 1987, 31). Det gylne tempel kan bli et mer eller mindre viktig sted å besøke, og stedets symbolikk, diskurs og meningsinnhold kan endres.

Både de unge og de eldre sikhene fremhever likeverdighetssymbolikken i Det gylne tempel, men på litt forskjellige måter. De eldre sikhene forteller gjerne historien om Akbar<sup>82</sup> og snakker hovedsakelig om likeverdighet ved å avvise det indiske kastehierarkiet. De unge sikhene trekker også frem sikhismens avvisning av kastesystemet, men flere er mer opptatt av likeverdighet og likestilling mellom mann og kvinne. De legger vekt på sikhismens sosial-revolusjonære aspekter:

Guru Nanak følte at datidens India ikke var riktig – at det var så mye rart som foregikk. De hadde kastesystem, og kvinner var undertrykket. Så han følte at: “Nei, dette er ikke veien å gå, vi må gjøre noe med det.” Så da startet han revolusjonen.<sup>83</sup>

Ardashpa er opptatt av at likestilling er et ideal i sikhismen og forteller at hun tenker på, og får inspirasjon fra, sikhismens sterke kvinner når hun besøker Det gylne tempel:

Jeg tenker på de kvinnene vi har arvet fra. Mai Bhago,<sup>84</sup> hun ledet en hel hær i sikhismen. Hun var den første kvinnen i militæret. Kvinnene i sikhismen fikk sine rettigheter lenge før de fikk det i andre land, og det er sånt jeg er stolt av, som jeg tenker på når jeg går der. Men mange vet ikke om det. Hvis vi bare hadde visst om disse kvinnene i historien vår... De er forbilder, og vi må se opp til dem.

Ardashpa ønsker å bringe Mai Bhago og andre kvinnelige forbilder frem fra historiens glemsel. McLeod (1996, 40) har påpekt at sikhismens historie hovedsakelig er en maskulin historie. Guruene og martyrene var nesten utelukkende menn, og historiens få berømte

---

<sup>82</sup> Se kapittel 5.5 for historien om Akbar.

<sup>83</sup> Sagt av en foredragsholder på UNS-arrangement 1. mars 2014

<sup>84</sup> Mai Bhago har martyrstatus og er kjent for å ha ledet en hær på førti sikher mot mogulene i 1705.

kvinner har blitt marginalisert. I det norske storsamfunnet der likestilling mellom kjønn holdes som uttalt mål og ideal, og der ikke-vestlig kjønnsdiskriminering er et gjentakende tema i samfunnsdebatten, overkommuniserer unge norske sikher sikhismens likestillingspotensial. Når likestilling mellom kjønnene verdsettes av storsamfunnet, skaper det rom for å fremheve sikhismens historisk marginaliserte kvinner.

Ifølge Karl Mannheim (2011, 94) konstruerer hver generasjon sitt minne ut fra historiens råmateriale, og materialet transformeres for å tilpasses den nye generasjonens situasjon. I sikhismens historie finner de unge norske sikhene det råmateriale de trenger for å konstruere en identitet som passer deres norske situasjon, og de bruker historiens materiale selektivt. Prosessen gjør det mulig for Ardasha på å hente frem Mai Bhago og andre kvinner og gjøre dem til forbilder. På denne måten kan sikhismen konstrueres og kommuniseres som en likestillingsreligion. Lignende prosesser finner vi andre diasporasamfunn i vesten.<sup>85</sup>

Etableringen av *langar* var guruenes mest eksplisitte angrep på kastesystemet (Cole 1984, 232) og har blitt et institusjonelt symbol på likeverdighet. Men når de unge sikhene snakker om *langar* fokuserer de i større grad på *langar* som en filantropisk institusjon. Dette innebærer ikke at de unge sikhene ikke trekker frem *langar* som symbol på likeverdighet, men for mange er det filantropiske aspektet viktigere. Inderjit sier:

*Langar* er jo egentlig for de som trenger mat, for de som ikke har råd til det. Det var det som var prinsippet. Men nå har det blitt sånn at alle skal få mat. Det synes jeg blir litt feil. Jeg tenker at det er de som trenger mat, de som ikke har råd til mat, at det er de som skal få spise.

Denne endringen i *langars* meningsinnhold kan forklares ved at de unge sikhene på reise til India eksponeres for sosiale forskjeller og fattigdom som de ikke er vant med fra sin oppvekst i Norge. De blir kjent med Indias sosiale utfordringer og ser på *langar* som en måte å hjelpe. Flere forteller at de ikke spiser *langar* i Det gylne tempel fordi de mener at andre mennesker har større behov for den maten som tilbys, og som "rike" norske turister ønsker de å bidra på den måten de kan. Baldeep forteller at: "Jeg er ikke noen 'big fan' av donasjoner, men hvis jeg skal gi noe, så gir jeg det til *langar*. Der vet du i hvert fall at det blir mat ut av det." De unge sikhenes verdier blir på denne måten førende for hvilken mening de legger i *langar* – hvordan de tilnærmer seg *langar* og hvilke handlinger de velger å utføre.

---

<sup>85</sup> For eksempel overkommuniseres fremragende buddhistiske kvinners historiske betydning i vestlig buddhisme. Se for eksempel Havnevik (1989).

I norsk skole er opplæring, forståelse og trening i demokratiforståelse og menneskerettigheter integrert i læreplanen (Christiansen 2010). Elevene skal internalisere menneskerettigheter som grunnleggende verdsett. Som en av samfunnets grunnleggende verdier innebærer det at menneskerettigheter blir et mål på andre verdier og handlingers legitimitet. Ardasha bruker dette begrepsapparatet for å legitimere Akal Takhts posisjon og sikhismen som religion:

Hele Hindustan, Pakistan og Nepal ble styrt fra Delhi. Men Akal Takht ble bygget femten centimeter høyere enn makten i Delhi, og det Akal Takht skulle stå for var menneskerettigheter. Så når Akal Takht vender mot Harimandir Sahib betyr det at det er menneskerettigheter sikhismen skal stå for.

Ardasha bruker på denne måten det moderne konseptet menneskerettigheter om handlinger som fant sted før menneskerettigheter var etablert som begrep. Den mest legitimerende verdien i norsk kultur konstrueres som autentisk for sikhismen; menneskerettigheter gjøres til en av sikhismens grunnleggende verdier.

#### **6.2.4 Endring i diskurs og motivasjon – historisk signifikans og turisme**

Når jeg spør de unge sikhene om hvorfor de ønsker å besøke Det gylne tempel, gir de ofte svar som kan plasseres innenfor ‘den realhistoriske diskursen’.<sup>86</sup> De forteller at de besøker tempelet for å se dette stedet som har vært så viktig i sikhismens historie. I større grad enn foreldrene understreker de at Gud verken er mer eller mindre tilstede i tempelet enn andre steder. Inderjit tar eksplisitt avstand fra diskurser som holder stedet hellig:

Jeg tenker ikke at jeg blir mer religiøs eller bedre sikh av å være der. Men det er veldig mange som føler det sånn. Sånn tenker ikke jeg. For det forandrer ikke meg som menneske. Jeg drar dit bare for å se hvordan det var. Veldig mange tenker annerledes.

Den realhistoriske diskursen kan ses i sammenheng med at mange av de unge sikhene forteller at turisme er hovedmotivasjonen for å besøke Det gylne tempel. De unge sikhene reiser som turister i India generelt, og de er turister når de besøker Det gylne tempel. “Man drar et sted for å gjøre noe man ikke kan gjøre hjemme,” sier Inderjit. I Det gylne tempel oppfører mange unge sikher seg slik stereotype turister gjør. De er ivrige fotografer og dokumenterer besøket på sosiale medier.

---

<sup>86</sup> Se kapittel 4.2 om den realhistoriske diskursen.



Samtidig som Baldeep vektlegger at hun er “turist” i Det gylne tempel og avviser stedets hellige kvaliteter, kan det å reise til et annet sted enn det hjemlige føre til spesielle religiøse opplevelser. Hun forteller at hun settes i en annen sinnsstemning fordi Det gylne tempel er en annen gurdwara enn den hjemme i Norge:

Bare det å dra til en hvilken som helst annen gurdwara enn den i Oslo vil gi meg mer utbytte spirituelt sett. For i Oslo har jeg alltid ett eller annet som jeg må fikse eller gjøre. Men i Golden Temple kommer den indre innstillingen. Altså, man skal jo liksom ikke ha noe helligere sted enn noe annet i sikhismen. Men når man drar dit så tenker man: “Jeg kommer hit en eneste gang – kanskje på tre år.” Og da bryr du deg ikke om så mye om det rundt. Du bestemmer deg jo for å være fokusert.

Ifølge Federica Ferraris (2012, 100) fører unge sikhers reisenarrativer til at det klassiske skillet mellom ‘hosts and guests’ i antropologiske studier av turisme blir uklart: “Traveling Sikhs can be *guests* in their native *homeland* or land of origin and at the same time feel *at home* as well.” Inderjit er en av dem som forteller at han utelukkende besøker Det gylne tempel som turist, for å se stedet og lære historien. Samtidig forteller han at han får “inderfølelsen” av å være i India, og han føler seg hjemme med familien og i det sosiale nettverket. Han forteller at han oppfører seg litt annerledes med indere enn med nordmenn: “Så man er liksom to personer da. To Inderjit. Og en av dem er litt mer sikh.” På samme reise er Inderjit både hjemme og borte – norsk og inder.

Om de norske sikhene opptrer som verter eller gjester avhenger av situasjoner og relasjoner. Overfor storfamilien og tilfeldige indere påpeker flere at deres status som utlendinger er åpenlys. Når norske sikher gifter seg i India kommer imidlertid ikke-indiske nordmenn for å delta i begivenhetene, og overfor disse inntar de norske sikhene vertskapsrollen. I denne relasjonen blir de norske sikhene ekspertene på det indiske samfunnet, og de tar de norske vennene med rundt og viser dem hva Punjab har å by på. De besøker Det gylne tempel og forteller om stedets kvaliteter. På denne måten blir de verter for de åpenlyst tilreisende gjester.

Inderjit forteller at hans indiske familie sjelden besøker Det gylne tempel eller de andre *takhtene*. Når familien fra Norge kommer til India, tar de den indiske storfamilien med til sikhismens betydningsfulle steder:

[Den indiske] familien drar ikke på egenhånd sånn helt uten videre. De drar dit bare når vi drar, når vi tar dem med for å vise dem. Familien vår i India kan ikke så veldig mye om sikhismen. De har ingen til å lære dem og forklare dem hvordan det er. Så

derfor drar vi sammen med dem [til Det gylne tempel og de andre *takhtene*]. Og da svarer de: “Er det virkelig *sånn* sikhismen er?!”

Ifølge Inderjit er det hans norske familie som lærer deres indiske familie om sikhismen, og man kan således si at Inderjits familie inntar en religiøs vertskapsrolle overfor de indiske familiemedlemmene. Deres vertskapsrolle er imidlertid basert på sikhismen slik den er konstruert i Norge. Familien i India praktiserer muligens en sikhisme som er en mer integrert del av dagliglivet og storsamfunnet og som de dermed ikke trenger å reflektere over, men i møte med sine norske slektninger blir de eksponert for sikhismen slik den fortoner seg i diaspora.

### 6.2.5 Objektivisering av sikhismen

De unge norske sikhene er oppvokst i et samfunn der det verdsettes å skille religion fra andre sfærer. For å beholde sikhismen i sin norske sikhidentitet må de unge sikhene finne ut hva sikhismen er. De unge sikhene jeg har intervjuet gjør dette ved å definere hva som er religion og hva som er kultur.

Dale F. Eickelman og James Piscatori (1996, 38) omtaler en slik definisjonsprosess som objektivisering (*objectification*) av religion. Eickelman og Piscatori har beskrevet hvordan muslimer etablerer religion som en sfære atskilt fra kultur gjennom å stille kritiske spørsmål ved etablerte ideer og handlingsmønstre. Ifølge Christine M. Jacobsen (2002) og Pia Karlsson Minganti (2007) har en slik objektiviseringsprosess funnet sted både i Norge og Sverige, særlig blant unge andregenerasjons muslimer. De unge muslimene har som mål å avdekke den “autentiske” islam, fri for hva de anser som bakstreversk kultur. Det handler om å avdekke den “essensielle” religionen; en universell religion som fungerer til alle tider og steder. Den autentiske religionen skal danne utgangspunktet for en identitetskonstruksjon basert på religion (Jacobsen, 211-216). En lignende prosess, der religion prioriteres fremfor kultur, kan sies å finne sted blant de unge sikhene jeg har snakket med.<sup>87</sup>

Flere av de unge sikhene er negative til det de anser som kulturelt innhold i sikhismen. Når de snakker om kultur er det som regel det de anser som hinduistiske praksiser og tankesystemer de oppjonerer mot. Tat Khalsa-idealet er fremtredende hos mange av de unge sikhene. Ifølge Inderjit er det på grunn av hinduismens innflytelse at hans norske familie må lære sine indiske slektninger om sikhismen: “For i India er det så mange hinduer,

---

<sup>87</sup> Lignende konstruksjoner, der religion skal “renses” fra kultur, finner vi også i flere religioner. Buddhismen refortolkes for eksempel med vekt på rasjonalisme, med en følgende nedtoning av ritualer, magi og “folketro” (McMahan 2008, 6-7).

og da begynner de å blande sikhismen og hinduismen.” Ifølge Sahil har den hinduistiske innflytelsen kommet til i løpet av sikhismens historie:

Det var når sikhene var fordrevet ut i jungelen og hinduene tok over Harimandir Sahib at de startet med de overtroiske tingene, som at de tror at man blir frelst ved å bade og lignende. Men det er India, ikke sant, folk er desperate og leter etter ‘quick fix’, så det er derfor de har begynt å tro på en masse profeter, helgener, myter og sånt. Det er ting som ikke opprinnelig har noe som helst med sikhismen å gjøre.

For å skille religion fra kultur, legger de unge sikhene vekt på å opparbeide seg kunnskap om sikhismen, og de prioriterer å studere sikhismens meningsinnhold. De er kritiske til ureflekterte handlingsmønstre som de ikke anerkjenner grunnlaget for og som de oppfatter som i konflikt med sikhismens meningsinnhold. For eksempel anerkjenner de unge sikhene *kirtans* estetiske kvaliteter, men mange prioriterer tekstens semantikk fremfor estetikk, og de avviser at Ordet i seg selv frelser. De legger vekt på å forstå budskapets faktiske implikasjoner for deres liv. Inderjit sier: “Det er *det* som er sikhisme, å *forså gurbani*.” Guru Granth Sahib er hovedsakelig skrevet på et gammeldags og lite tilgjengelig språk som flere av de unge sikhene ikke behersker. For å øke sin forståelse oppsøker de oversettelser og tolkninger på internett. Der finner de unge sikhene de forklaringene som ikke er tilgjengelige i gurdwaraen. Følgene av Guru Granth Sahibs økende språklige utilgjengelighet diskuteres i flere diasporasamfunn. Når de unge sikhene ikke forstår det som sies, fører det til at mange uteblir fra rituell deltakelse i gurdwaraen, og det bekymrer foreldrene. I flere diasporasamfunn fremmes det argumenter for å ta i bruk oversettelser også seremonielt, men det utfordrer Guru Granth Sahibs gurustatus og gurmukhi som hellig skriftspråk (Dusenbery 1992).<sup>88</sup>

De unge sikhenes kritiske holdning til ritualer og deres prioritering av mening og forståelse utfordrer handlingsmønstrene i gurdwaraen. Gurdwaraer i diaspora har blitt omtalt som “komfortsoner” der punjabikulturen kan utfolde seg (Jacobsen og Myrvold 2011a, 8). Under søndags-*divanen* i gurdwaraen på Alnabru er tilnærmet alle ikledd indiske klær, kvinner og menn sitter hver for seg,<sup>89</sup> det snakkes nesten utelukkende punjabi og tradisjonell indisk mat serveres til *langar*. På UNS-arrangementer kommer derimot de unge sikhenes

---

<sup>88</sup> Gurmukhi er punjabi i skriftform slik det ble nedtegnet av guruene. Skriftspråket har i sikhismen status som hellig språk.

<sup>89</sup> I *divan*-salen sitter kvinner og menn på hver sin side, og under *langar* spiser de i forskjellige rom. Det er imidlertid ingen forbud om å krysse over til den andre siden eller omgås det motsatte kjønn. Kjønnssatskillelsen begrunnes av de jeg har snakket med ved at kvinner liker å snakke med andre kvinner og at det vil være ubehagelig å sitte for tett på det motsatte kjønn.

differensiering mellom religion og kultur til syne. På arrangementene bruker de fleste norske klær, og bruksspråket er norsk. Hvis noen slår over til punjabi irttesettes de av andre unge sikher. Dhiaan sier at:

Vi unge forstår jo norsk mye bedre, så det er mye lettere for oss å kommunisere og diskutere på norsk. Det kommer jo ofte folk fra India som synger hymner, forklarer og forteller historier om guruene.<sup>90</sup> Men det er ikke så mange unge som sitter og hører på. Det er kanskje fordi det er kjedelig eller at de bruker vanskelige ord. Men når vi snakker norsk så appellerer det mer. På Unge sikher-arrangementer er det flere som forstår mer enn om det hadde vært en indisk person som hadde sittet der og prøvd å forklare.

De unge sikhene skiller ikke mellom kjønn under sine arrangementer, og ifølge dem hører kjønnsatskillelse til under kultur, ikke religion. Dette ble tydelig på et av arrangementene jeg deltok på. Da arrangementet skulle til å begynne var det stor overvekt av jenter på den ene siden og gutter på den andre. Innlederen til arrangementet sa med klar ironi: "Så bra dere har satt dere riktig, for siden vi er i gurdwaraen så skiller vi jo mellom gutter og jenter."

Kommentaren ble mottatt med humring og påfølgende småflauhet fra arrangementsdeltakerne. Det var tydelig at de unge sikhene ikke ville satt seg slik hvis de hadde tenkt over det på forhånd. Det de gjorde stred mot deres norske verdier.

Hva de unge sikhene velger å servere under *langar* sier også noe om deres skille mellom religion og kultur. I stedet for tradisjonell indisk mat serveres det hva man kan karakterisere som 'typisk norsk fredagskos', som taco og pizza, men fremdeles i vegetarisk variant. På denne måten utfordrer de unge sikhene måten *langar* praktiseres på, uten å avvise *langar* som institusjon. *Langar* opprettholdes, men innholdet endres.

Selv om endringene i hvordan de unge sikhene handler og samhandler er tydelige på de arrangementene de selv organiserer, utfordrer de ikke like tydelig handlingsmønstrene under søndags-*divanen*. De unge sikhene ønsker ikke konfrontasjon med foreldrene. Av respekt for de eldre fortsetter de å kle seg i indiske klær og snakke punjabi på søndager. De unge sikhene jeg har snakket med viser stor respekt for den kunnskapen foreldregenerasjonen besitter, og de forteller at foreldrene lærer dem mye om sikhismen. UNS har også arrangert paneldebatten *Fra Anandpur til Alnabru*,<sup>91,92</sup> der foreldregenerasjonen og de unge diskuterte hvordan man kan leve som sikh i Norge. De unge sikhenes sikhisme dannes på denne måten i dialog og forhandling med foreldregenerasjonen.

---

<sup>90</sup> Se kapittel 3.4 om indiske religiøse eksperters innflytelse i diaspora.

<sup>91</sup> Arrangert 7. desember 2013 i gurdwaraen på Alnabru.

<sup>92</sup> Anandpur er byen der Guru Gobind Singh opprettet Khalsaen.

### 6.2.6 Selektiv og individuell fortolkning

Når de unge sikhene legger vekt på individuell forståelse av sikhismens meningsinnhold åpner det for ulike tolkninger av religion. Hvert individ gjøres ansvarlig for å tolke sikhismen gjennom å søke kunnskap. Blant de unge sikhene kan det skimtes motstridende holdninger til sikhismens enhet og mangfold. Flere av de unge sikhene vektlegger at sikhismen er én enkelt ting – det finnes en essensiell sikhisme. Samtidig synes de at det er viktig at enhver sikh tolker sikhismen på en måte som passer ens egen livssituasjon. De aksepterer verken indisk sikhisme eller politiske avgjørelser som strider mot deres egen virkelighetsoppfatning. Dette blir tydelig når de unge sikhene forteller om hvordan de velger å praktisere foreskrevne regler fra sikhismens indiske autoriteter. Baldeep forteller at:

Hvis de gjør endringer som jeg ikke kan stå inne for, så vil jeg ikke implementere dem i mitt liv. Man utøver jo sikhisme ut fra sine behov og sitt eget perspektiv. Jeg vil uansett ha respekt for dem, med det betyr ikke at jeg blindt vil følge alt de sier.

Inderjit er også selektiv og legger sin egen fortolkning av sikhismen til grunn for en religiøs praksis som passer ham selv:<sup>93</sup>

Man skal [ifølge Sikh Rahit Maryada] stå opp tidlig hver dag og lese, men jeg synes ikke det hjelper meg i det hele tatt. Jeg bruker heller tiden min på å forstå hva det betyr. Så om jeg står opp litt tidligere enn vanlig, så begynner jeg heller å lese *om* sikhismen da. For å forstå litt mer, fordi det er det som hjelper *meg*. Hvis ikke begynner det å likne på en saueflokk som står opp hver dag og bare leser noe, uten å forstå noe som helst.

Inderjit refortolker her regelen som sier at enhver sikh skal stå opp tre timer før soloppgang for å meditere og resitere.<sup>94</sup> I stedet for bokstavelig praktisering av SRM, velger han en religionsutøvelse modifisert utfra sin egen forståelse av hva sikhismen innebærer – å forstå meningen og budskapet i *gurbani*. For Inderjit er sikhismen det motsatte av blind etterfølgelse. Sikhismen er kritisk tenking og fortolkning.

---

<sup>93</sup> Både Baldeep og Inderjit er innviet i Khalsaen og dermed normativt forpliktet til å følge Sikh Rahit Maryada.

<sup>94</sup> Sikh Rahit Maryada, seksjon 1, kapittel 3, artikkel 4

### 6.2.7 Betydningen av sted i videre generasjonsoverføring

Måten de unge sikhene tenker seg reiser til Det gylne tempel som en del av oppdragelsen av den neste generasjonen sikher sier noe om den identitetsdannelsen som foregår. Alle de unge sikhene jeg har intervjuet ønsker å ta med sine barn til Det gylne tempel, men de begrunner det på forskjellig måte og vektlegger det i ulik grad. Dhiaan har satt stor pris på opplevelsene hun har hatt i tempelet og vil derfor at hennes egne barn skal oppleve det samme:

Jeg vil ikke at de skal gå glipp av noe av det jeg har opplevd. Hvis jeg føler at jeg har opplevd noe som helst verdifullt, så synes jeg at barna mine har lik rett til å oppleve det. Alt det gode jeg har opplevd, ønsker jeg at de også skal oppleve. Det er grunnen til at jeg vil at de også skal være med til Gulltempelet.

Dhiaan blir på denne måten en bekreftelse på foreldregenerasjonens antakelser om at Det gylne tempel er en positiv opplevelse som bidrar til at barna knytter seg til sikhismen, og det er nettopp denne opplevelsen hun ønsker å bringe videre til sine egne barn.

De fleste unge sikhene tar utgangspunkt i de gode opplevelsene i India når de snakker om hvorfor det er viktig for dem at barna får kjennskap til Det gylne tempel. Men forhold i Norge kan også fungere som motivasjonsfaktorer. Der personlige erfaringer og opplevelser i India fungerer som 'pull'-faktorer for å foreta reiser med den oppvoksende generasjon, kan erfaringer fra Norge fungere som 'push'-faktorer. Dhiaan ønsker å ta med sine barn til India fordi barna hennes kommer til å ha et annerledes ytre enn andre barn de vokser opp med:

Jeg tror det er viktig at de får se India. For mine barn kommer til å se litt annerledes ut enn etnisk norske. Og da tenker jeg at det er viktig for dem, for identiteten deres, at de ser folk som er – ikke helt like dem, men som er ganske like i hudfarge og hårfarge.

Sikhene er klar over at det å se annerledes ut enn majoriteten kan få store konsekvenser for deres identitet. Rita Verma (2006, 96-100) har vist hvordan vold og hatkriminalitet etter terrorangrepet mot USA i 2001, rettet mot alle som kunne forveksles med å være av arabisk herkomst, fikk alvorlige følger for unge sikher i USA. I frykt for mobbing, trusler og vold, valgte mange unge, mannlige sikher etter 11. september en assimilerende identitetsstrategi der de klippet håret i håp om aksept i majoritetssamfunnet.

Male respondents in this study were already aware that their turbans made them targets, yet they felt 'oppressed' and 'victimized' when they removed them in order to fit in. Compromising self-identity cannot be seen as a successful act in terms of assimilating or 'fitting in' (Verma 2006, 99).

For Dhiaan blir reiser til India og erfaring fra samfunnet der menneskene ligner dem, viktig for at barna skal bli trygge i sin identitet. De skiller seg kanskje ut i Norge, men gjennom å erfare at det finnes andre som dem, skal de rustes til å stå imot assimilerende press fra storsamfunnet.

Ardashpa forteller at hun ønsker at barna hennes skal oppleve Det gylne tempel fra ung alder, og hun mener at alle religiøse erfaringer bidrar til å gjøre barna komfortable med sikhismen og at disse erfaringene danner grunnlaget for en trygg religiøs identitet:

Jeg vil ta dem med fra de er små fordi det er mange som blir redde av Guru Ji.<sup>95</sup> Pappaen min, han dro ikke til gurdwaraen før han ble eldre, på grunn av redselen for Guru Ji – han trodde at det var så stort. Det kan nesten virke som om du skal være redd for Guruen. Jeg vil heller at barna mine skal være komfortable med Guru Ji, sånn som jeg er. Jeg kan gå opp dit og bla og søke opp ting. Pappaen min, han sa: “Det finnes en måte å gjøre det på, og jeg kan ikke gjøre det fordi jeg er klipt og så videre.” Sånne feiloppfattelser gjør noe lite til noe veldig stort og skummelt. Selv om du selvfølgelig skal behandle Guru Ji på rett måte, med respekt. Men du skal ikke være redd – det er ikke skummelt. Og jeg har fra ung alder klart å være mer komfortabel og finne svar for livet mitt, og det vil jeg at barna mine også skal gjøre.

På denne måten ønsker Ardashpa å ufarliggjøre elementer ved sikhismen. Som vi har sett skjer sosialiseringen både gjennom tilsiktet og uformell læring. Ardashpa erkjenner at læring skjer gjennom erfaring, og hun fremmer et syn på oppdragelse der barna skal eksponeres for alle religionens aspekter for å bli trygge i sin omgang med den og internalisere sikhismen som en del av sin identitet. Reisen til Det gylne tempel inngår på denne måten i et større religiøst tilvenningsprosjekt.

Selv om de unge sikhene ønsker å videreføre reisen til Det gylne tempel som en del av norsk sikhisme, ønsker de en identitet forankret i Norge, og de forholder seg til sikhismen som en universell religion. Inderjit mener at premissene for å utøve sikhismen er bedre i Norge enn i India, og han kritiserer indisk sikhisme: “Jeg er jo fra Norge og har lært å tenke logisk. Jeg har gått på skolen. Men folk i India bare: ‘Nei, det har blitt sagt, og sånn skal vi gjøre det.’ De tenker liksom ikke noe selv.” På denne måten kan det synes som om indisk sikhisme mister autoritet i prosessen der en norsk sikhisme konstrueres. Individuelle tolkninger og kritisk tenkning, verdier de unge sikhene setter høyt, ses på som motsetninger til indisk sikhisme. Sahil forteller at: “Jeg tror sikhismen er mer vestlig enn indisk. Men da snakker jeg om den opprinnelige sikhismen, med tanke på at sikhismens essensielle verdier stemmer bedre overens med vestlige.” De unge sikhene underkommuniserer på denne måten

---

<sup>95</sup> Med Guru Ji mener Ardashpa Guru Granth Sahib. Ji er en indisk ærestittel.

Punjab som sikhismens sted, og konstruerer sikhismen som en religion som fungerer over alt i verden. De vender seg til sikhismens tidlige historie og velger derfra verdier som passer overens med deres norske virkelighet.

Det gylne tempel blir et fortsatt viktig sted som de unge sikhene forbinder med sikhismen, men de anser ikke reisen dit som essensiell for at sikhismen skal bestå i Norge. Baldeep sier at det er på Alnabru hun føler seg hjemme, og hun forteller: “Jeg vil i mye større grad ta med barna mine til tempelet her på Alnabru. Og gjøre *det* til rutine.”

### 6.3 Oppsummering

Når de norske sikhene lever sitt liv under sosiale og kulturelle omstendigheter der sikhismen ikke er en del av storsamfunnet, økes foreldrenes ansvar når sikhismen skal overføres til den neste generasjonen. Som en del av den religiøse sosialiseringen tar foreldrene med seg barna til Det gylne tempel, som de holder for å være et egnet sted for å lære barna om sikhismen.

Sosialiseringsprosessen resulterer imidlertid ikke i at de unge sikhene fullstendig internaliserer foreldrenes religion, men i at de utformer en sikhisme som fungerer i den virkelighet de lever i. Dette fører til at norsk sikhisme endres. De unge sikhene er likevel opptatte av å videreføre sikhismen, og de konstruerer sin sikhisme ved å navigere mellom norske og indiske verdier, der de i stor grad finner råmaterialet i sikhismens historie, men gjennom selektiv fortolkning velger de elementer som samsvarer med verdier de har adoptert gjennom å vokse opp i Norge og som er legitimerende i norsk kontekst. Den sikhismen de unge sikhene utformer påvirker deres relasjon til Det gylne tempel – hvilken mening de tillegger tempelet og hvordan de handler når de besøker det.



## 7 Konklusjon



Sikhenes flagg (*nishan sahib*) bæres i prosesjon rundt Harimandir Sahib.

Gjennom denne studien av pilegrimsreise til Det gylne tempel har jeg ønsket å gi et innblikk i norsk sikhisme. Jeg har sett på hvorfor norske sikher stadig reiser til tempelet, hva de erfarer og hvordan stedets meningsinnhold og sikhenes handlinger i tempelet gjennomgår en endringsprosess påvirket av deres hverdag i Norge. Jeg har forsøkt å besvare følgende to forskningsspørsmål:

Hvordan bidrar norske sikhers reiser til Det gylne tempel til at sikhismen opprettholdes i diaspora? Og hva sier endringer i holdninger til stedet om endringer i norsk sikhisme og sikhidentitet?

Sikhforeldrene jeg har intervjuet ønsker at sikhismen skal videreføres i Norge og håper at barna deres skal tilslutte seg religionen og internalisere sikhismen som identitet. Religiøse sosialiseringprosesser skjer i stor grad gjennom utilsiktet læring, men sikhforeldrene tar også aktive og gjennomtenkte grep om barnas religiøse opplæring. En av metodene foreldrene bruker for at barna skal tilslutte seg sikhismen er å bringe barna i kontakt med arenaer der sikhismen fremmes og barna eksponeres for “gode religiøse opplevelser”. Det gylne tempel er for mange sikhforeldre en slik arena og de anstrenger seg for at barna skal oppleve den. Foreldrene er særlig opptatte av at Det gylne tempel er et sted der barna kan lære både om sin religion og sine “røtter” og således bli trygge i sin identitet som sikher. Tempelet forbindes i høy grad med sikhismen og hva det vil si å være sikh, og ved å reise dit kan sikher forsterke følelsen av tilhørighet til sikh-samfunnet og styrke sin identitet som sikher. Reisen kan således bidra til at sikhismen opprettholdes i diaspora.

Mange sikhers reiser er motivert av meningene og kvalitetene de tillegger Det gylne tempel. Visse erfaringer og følelser beskrives som lettere, eller til og med utelukkende, tilgjengelige nettopp der og disse motiverer sikhene til å fortsette å reise til Det gylne tempel. Når pilegrimsreisen muliggjør andre erfaringer enn i Norge, fortsetter norske sikhers religionsutøvelse å være knyttet til Punjab.

Samtidig er mange unge sikher opptatte av å etablere sikhismen som en universell religion, og gjennom sin egne selektive fortolkning distanserer de seg fra Punjab som det definerende stedet for sikhismen. Unges sikher overkommuniserer gjerne sine observasjoner av fellestrekk i norske kulturelle verdier og sikhismen, og i dette bildet avviser og degraderer de “indiske verdier”. Med “indiske verdier” mener de unge det de oppfatter som hinduistisk innflytelse i sikhismen. Dette fører imidlertid ikke til at de unge sikhene motsetter seg reiser til Punjab. Snarere fremholder de at de vil fortsette å reise til Det gylne tempel, spesielt fordi det er et sted der de kan lære om sikhismen. De unge sikhene viderefører foreldregenerasjonens vurdering av tempelet som en velegnet læringsarena, men de unge prioriterer læring om “religion” fremfor læring om “røtter”.

Mange unge sikher formulerer seg i henhold til hva jeg har betegnet som ‘den realhistoriske diskursen’ og avviser at Det gylne tempel i seg selv besitter egenskaper. Dette kan ses i sammenheng med at de unge sikhene jeg har intervjuet holder kritisk tenking og rasjonalisme høyt og kritiserer hva de omtaler som “grunnløse ritualer” i sikhers religiøse praksis. Likevel forteller flere av de unge sikhene at de erfarer en særegen og ubeskrivelig følelse når de besøker Det gylne tempel. De kan kognitivt avfeie stedet som eksepsjonelt, men samtidig reagere på besøket med spesielle følelser. Jeg har forsøkt å forklare denne diskrepansen ved at sikhene kan ha kroppsliggjort følelser knyttet til Det gylne tempel gjennom sin sosialisering i sikhsamfunnet.

Når sikhene besøker Det gylne tempel erfarer de stedet ved å bruke kroppen. Idealer som oppfattes som viktige i sikhismen uttrykkes gjennom blant annet tempelets arkitektur, musikk og ritualer. Estetiske erfaringer kan forsterke opplevelsen av tempelet som hellig og bidra til å vedlikeholde Det gylne tempel som et betydningsfullt sted for norske sikher. Samtidig kan sikhenes handlinger, i interaksjon med tempelets symbolikk, både bekrefte og utfordre etablerte sannheter. Under besøket erfarer norske sikher handlingsmønstre som kan stride mot hva de anser som sikhismens essensielle verdier. Dette gjelder i særlig grad kjønnspraksiser, som strider mot norske sikhers likestillingsideal, og badepraksiser, som spesielt unge sikher klassifiserer som “kulturell overtro”. Når norske sikher velger bort rituelle handlinger i Det gylne tempel, opponerer de mot etablerte normer, handlings- og meningsmønstre. Dette viser at norske sikhers handlinger i India er påvirket av den sikhismen som de utformer i Norge.

Som disse forholdene demonstrerer, har jeg i denne oppgaven vist at norske sikhers relasjon til Det gylne tempel er preget av både kontinuitet og endring. På den ene siden fortsetter tempelet å være et betydningsfullt sted for norske sikher, og de fleste opprettholder

pilegrimsreise som en religiøs praksis i diaspora. På den andre siden gjenspeiles endringer i norsk sikhisme i norske sikhers relasjon til Det gyldne tempel. Sikher navigerer kontinuerlig mellom norske og indiske kulturelle verdier, og (re)konstruerer og (re)formulerer stadig en sikhisme som fungerer i deres virkelighet.

## 7.1 Et lite innblikk i norsk sikhisme

Gjennom arbeidet med oppgavens tema, pilegrimsferd i sikhismen, har jeg ønsket å bidra til å øke forståelsen av sikher som norsk religiøs minoritet samt rette oppmerksomhet mot sikhisme som levd religion i kontinuerlig endring. Sikhismeforskere har i stor grad interessert seg for tekststudier og historie, og således prioritert normativ sikhisme i sine studier, men denne oppgaven føyer seg inn i et økende antall publikasjoner som undersøker sikhisme som utøvd av religiøse aktører. Sikher lever sine liv i forskjellige deler av verden, og under varierende rammebetingelser utformer de lokale varianter av sikhismen. Transnasjonale aktiviteter som reiser, telefonkontakt og internettkommunikasjon fører til at lokale religiøse uttrykk kontinuerlig utvikles i dynamiske relasjoner til andre typer sikhismer. Mange sikher er globale aktører som inngår i komplekse kommunikasjonsnettverk; fellesnevneren og hjørnesteinen i forbindelsene er deres felles opphav i Punjab.

Forskning på sikhers transnasjonale praksiser har ofte vært basert på analyser av digitalt kildemateriale,<sup>96</sup> ikke på faktiske samhandlinger mellom mennesker som møtes. Sikhers multinasjonale interaksjon i Punjab kan være et fruktbart utgangspunkt for å undersøke globale og lokale endringsprosesser i sikhers forståelse og utøvelse av sin religion. Temaet for denne oppgaven har vært pilegrimsreisens betydning for norske sikher, men norske sikhers reiser kan også påvirke andre sikhismer. Når norske sikher besøker Det gyldne tempel eller utfører andre religiøse handlinger i fellesskap med sikher fra andre steder, kommuniserer de sin norske versjon av sikhismen. Inderjit fortalte i kapittel 6.2.4 om hvordan hans norske familie forsøker å lære deres indiske familiemedlemmer om det de oppfatter som sann sikhisme. I hvilken grad Inderjits familie tar lærdommen til følge er et ubesvart spørsmål, men Inderjits uttalelser vil være interessante å forfølge. For å forstå forholdet mellom global og lokal sikhisme kan det være verdt å undersøke hvorvidt vi kan skimte en historisk prosess der sikhisme tas ut av sitt historiske kjerneområde, rekonstrueres i diaspora, for så å reintegreres i indisk sikhisme og hvilke deler av diasporasikhisme som i så fall adopteres, avvises eller modifiseres i prosessen.

---

<sup>96</sup> Se for eksempel Ferraris (2012) S. Singh (Singh 2012b) J. Singh (2012a)

Med denne oppgaven har jeg forsøkt å gi et innblikk i hvordan unge norske sikher konstruerer en norsk sikhidentitet. De unge sikhenes søken etter religionens essens og universalistiske aspirasjon er en trend vi gjenfinner i andre ikke-vestlige religioners møter med vesten og et trekk ved moderniteten. Med økt globalisering relativiseres religiøse sannheter, og rasjonalisme kan bli et mål på sannhet. For å oppnå anerkjennelse kommuniserer de unge sikhene sin sikhidentitet i det norske samfunnet, både gjennom personlige relasjoner og i det offentlige rom. Selv om unge sikher fremhever det de oppfatter som et verdifelleskap mellom norske og sikhistiske prinsipper, vil et blikk på UNS' utadrettede aktiviteter vise at norske sikher også kommuniserer forskjellighet. Årets Turbandag (2014) var anrettet med sikte på å etterligne en landsby i Punjab, med indisk mat, marked og musikk. Sikher understreker på denne måten sin indiskhet i norsk offentlighet. For videre å øke forståelsen av norske sikhers identitetskonstruksjoner vil det være hensiktsmessig å studere når, hvordan og hvorfor norske sikher over- og underkommuniserer hvilke aspekter ved sin sammensatte identitet. Slike studier vil kunne gi innblikk i både hvordan sikher som religiøs gruppe forhandler om anerkjennelse og en posisjon i det norske flerkulturelle landskapet, samt hvordan norske rammebetingelser muliggjør og begrenser utformingen av religiøse identiteter.

Denne oppgaven er basert på utsagn fra sikher som er aktive i gurdwara-miljøet i Oslo. Det finnes imidlertid mange sikher som ikke, eller i mindre grad, deltar i det kollektive rituelle liv, og deres stemmer er ikke hørt. Etnografisk forskning på sosiale relasjoner mellom norske sikher vil kunne gi dypere innsikt i det norske sikhmiljøet og åpner for å se på kategorier som makt, kjønn og kaste. UNS' er norsk sikhismes ansikt utad, men det er uvisst i hvilken grad deres konstruksjon av sikhismen er normgivende for sikher som ikke aktivt engasjerer seg i sikhmiljøet. De unge sikhene jeg har intervjuet fremmer likestilling og tar avstand fra indiske kjønn- og kastepraksiser, men forskning fra England har vist at kjønn og kaste spiller en rolle i sikhers sosiale relasjoner også i diaspora. Kun gjennom grundigere feltarbeid vil det være mulig si noe om i hvilken grad de unge norske sikhenes artikulerte likhetstanke er representativ for norske sikhers sosiale praksis.

Jeg har forsøkt å gi et innblikk i norske sikhers religiøse liv, men det er et begrenset innblikk. Sikhismen er en religion mange nordmenn har lite kjennskap til, men oppmerksomheten rundt norsk sikhisme er økende, og norske sikher er i ferd med å etablere en posisjon i det norske flerreligiøse samfunnet. UNS er en aktiv ungdomsorganisasjon med medlemmer som stadig oftere tar del i offentlige aktiviteter. For å forstå norske sikher som

religiøs minoritet vil jeg oppmuntre til forskning både på UNS som forening og sikker som ikke tilslutter seg organisasjonen.

# Litteraturliste

- Alles, Gregory. 2010. "The study of religions: the last 50 years." I *The Routledge companion to the study of religion*, redigert av John R. Hinnells, 39-55. London: Routledge.
- Alver, Bente Gullveig, og Ørjar Øyen. 1997. *Forskningsetikk i forskerhverdag: vurderinger og praksis*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Arweck, Elisabeth, og Eleanor Nesbitt. 2009. "Young people's identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions?" *Journal of Contemporary Religion* nr. 25 (1):67-87.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Axel, Brian Keith. 2001. *The nation's tortured body: violence, representation, and the formation of a Sikh diaspora*. Durham og London: Duke University Press.
- Babb, Lawrence A. 1975. *The divine hierarchy: popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- Barrier, Norman Gerald. 1970. *The Sikhs and their literature: a guide to tracts, books and periodicals, 1849-1919*. Delhi: Manohar Book Service.
- Barrier, Norman Gerald. 1996. "The formulation and transmission of Sikh tradition: competing organizations and ideology 1902-1925." I *The transmission of Sikh heritage in the diaspora*, redigert av N. Gerald Barrier og Pashaura Singh, 193-212. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Barrier, Norman Gerald. 1999. "Keynote speech: Sikh identity in historical and contemporary perspective." I *Sikh identity: continuity and change*, redigert av Norman Gerald Barrier og Singh Pashaura, 33-54. New Delhi: Manohar.
- Barrier, Norman Gerald. 2004. "Authority, politics, and contemporary Sikhism: the Akal Takht, the SGPC, *Rahit Maryada*, and the law." I *Sikhism and history*, redigert av Singh Pashaura og Norman Gerald Barrier, 194-229. New Delhi: Oxford University Press.
- Barth, Fredrik. 1966. *Models of social organization*. Vol. 23. London: The Institute.
- Barth, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basra, Amrit Kaur. 1996. "The Punjab press and the Golden Temple controversy (1905): an issue of Sikh identity." *Social Scientist* nr. 24 (4/6):41-61.
- Beckford, James A. 2003. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brekke, Torkel. 2007. "Finnes det religion i India?" I *Religion - et vestlig fenomen?: om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, 163-174. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Bynum, Caroline Walker. 1986. "Introduction: the complexity of symbols." I *Gender and religion: on the complexity of symbols*, redigert av Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell og Paula Richman, 1-20. Boston: Beacon Press.
- Carrette, Jeremy. 2010. "Post-structuralism and the study of religion." I *The Routledge companion to the study of religion*, redigert av John R. Hinnells, 274-290. London: Routledge.

- Chopra, Radhika. 2010. "Commemorating hurt: memorializing Operation Bluestar." *Sikh Formations* nr. 6 (2):119-152.
- Christiansen, John Chr. 2010. Kartlegging av temaer knyttet til menneskerettigheter og demokratiforståelse i læreplanverket. Oslo: Utdanningsdirektoratet.
- Cohen, Robin. 1997. *Global diasporas: an introduction*. London: UCL.
- Cole, W. Owen. 1984. *Sikhism and its Indian context, 1469-1708: the attitude of Guru Nanak and early Sikhism to Indian religious beliefs and practices*. London: Darton, Longman & Todd.
- Coleman, Simon, og Jaś Elsner. 1995. *Pilgrimage: past and present : sacred travel and sacred space in the world religions*. London: British Museum Press.
- Coles, Tim Edward, og Dallen J. Timothy. 2004. "Conceptualizing diasporas, travel and tourism." I *Tourism, diasporas and space*, redigert av Tim Edward Coles og Dallen J. Timothy, 1-29. London: Routledge.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul. 2009. *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dhanjal, Beryl. 1994. "Sikhism." I *Sacred place*, redigert av Jean Holm og John Bowker, 149-173. London: Pinter Publishers.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dumont, Louis. 1980. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dusenbery, Verne A. 1992. "The Word as Guru: Sikh scripture and the translation controversy." *History of Religions* nr. 31 (4):385-402.
- Dusenbery, Verne A. 1999. "'Nation' or 'world religion'?: master narratives of Sikh identity." I *Sikh identity: continuity and change*, redigert av Norman Gerald Barrier og Singh Pashaura, 127-144. New Delhi: Manohar.
- Eade, John, og Michael J. Sallnow. 1991. "Introduction." I *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, redigert av John Eade og Michael J. Sallnow, 1-29. London: Routledge.
- Eck, Diana L. 1983. *Banaras: city of light*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Eck, Diana L. 1985. *Darsan: seeing the divine image in India*. Chambersburg, Pa: Anima Books.
- Eck, Diana L. 2012. *India: a sacred geography*. New York: Harmony Books.
- Eickelman, Dale F., og James Piscatori. 1996. *Muslim politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1998. *Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fair, C. Christine. 2005. "Diaspora involvement in insurgencies: insights from the Khalistan and Tamil Eelam movements." *Nationalism and Ethnic Politics* nr. 11 (1):125-156.
- Fenech, Louis E. 1997. "Martyrdom and the Sikh tradition." *Journal of the American Oriental Society* nr. 117 (4):623-642.
- Fenech, Louis E. 2001. "Martyrdom and the execution of Guru Arjan in early sikh sources." *The Journal of the American Oriental Society* nr. 121:20.
- Ferraris, Federica. 2012. "Narratives of 'return'? Travels to Punjab in the contemporary transnational sikhscapes." I *Sikhs across borders: transnational practices of*

- European Sikhs*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 87-104. London: Bloomsbury.
- Fonneland, Trude A. 2006. "Kvalitative metoder: intervju og observasjon." I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv-Ellen Kraft og Richard Johan Natvig, 222-242. Oslo: Pax.
- Fuglerud, Øivind. 2001. *Migrasjonsforståelse: flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fuller, C. J. 2004. *The camphor flame: popular Hinduism and society in India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Geertz, Clifford. 2002 [1966]. "Religion as a cultural system." I *A Reader in the anthropology of religion*, redigert av Michael Lambek, 61-82. Malden, Mass.: Blackwell.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Gold, Ann Grodzins. 1988. *Fruitful journeys: the ways of Rajasthani pilgrims*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Gombrich, Richard F., og Gananath Obeyesekere. 1988. *Buddhism transformed: religious change in Sri Lanka*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Grewal, J. S. 1990. *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grewal, J. S. 1999. "Nabha's *Ham hindu nahin: a declaration of Sikh ethnicity*." I *Sikh identity: continuity and change*, redigert av Norman Gerald Barrier og Singh Pashaura, 231-251. New Delhi: Manohar.
- Guru Granth Sahib. Tilgjengelig fra <http://www.srigranth.org/servlet/gurbani.gurbani>.
- Gustafson, Per. 2001. "Roots and routes: exploring the relationship between place attachment and mobility." *Environment and Behavior* nr. 33 (5):667-686.
- Haberman, David L. 2006. *River of love in an age of pollution: the Yamuna river of northern India*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Hall, Kathleen D. 2002. *Lives in translation: Sikh youth as British citizens*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hausner, Sondra L. 2007. *Wandering with sadhus: ascetics in the Hindu Himalayas*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist nuns: history, cultural norms and social reality*. Oslo: Novus.
- Holm, Jean, og John Bowker. 1994. *Sacred place*. London: Pinter Publishers.
- Jacobsen, Christine M. 2002. *Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- Jacobsen, Knut A. 2006. *Sikhismen: historie, tradisjon og kultur*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Jacobsen, Knut A. 2011. "Institutionalization of sikhism in Norway: community growth and generational transfer." I *Sikhs in Europe*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 19-38. Farnham: Ashgate.
- Jacobsen, Knut A. 2012a. *Pilgrimage in the Hindu tradition: salvific space*. London: Routledge.
- Jacobsen, Knut A. 2012b. "Tuning identity in European "houses of the Guru": The importance of *kirtan* among Sikhs in Europe." I *Sikhs across borders: transnational practices of European Sikhs*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 105-118. London: Bloomsbury.



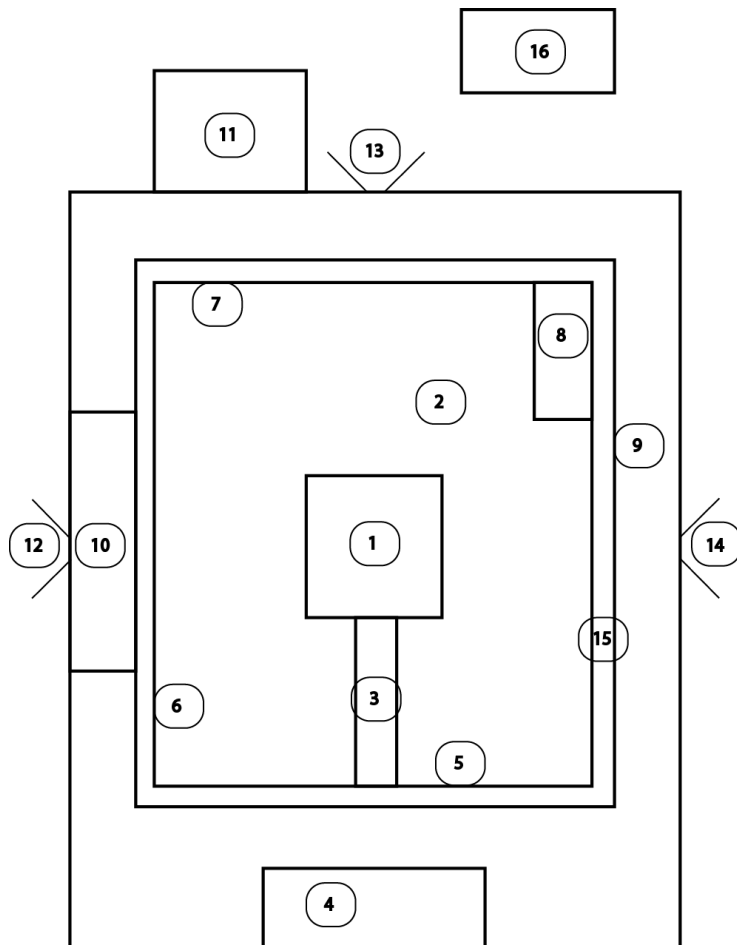
- Jacobsen, Knut A., og Astri Ghosh. 2004. *Sanger fra Adi Granth: sikhenes hellige bok*. Oslo: De Norske Bokklubbene.
- Jacobsen, Knut A., og Kristina Myrvold. 2011a. "Introduction: Sikhs in Europe." I *Sikhs in Europe: migration, identities and representations*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 1-15. Farnham: Ashgate.
- Jacobsen, Knut A., og Kristina Myrvold. 2011b. *Sikhs in Europe: migration, identities and representations*. Farnham: Ashgate.
- Jakobsh, Doris R., og Eleanor Nesbitt. 2010. "Introduction: Sikhism and women: contextualizing the issues." I *Sikhism and women: history, texts, and experience*, redigert av Doris R. Jakobsh, 1-39. New Delhi: Oxford University Press.
- Jutla, Rajinder S. 2002. "Understanding Sikh pilgrimage." *Tourism recreation research* nr. 27 (2):65-72.
- Jutla, Rajinder S. 2006. "Pilgrimage in Sikh tradition." I *Tourism, religion, and spiritual journeys*, redigert av Dallen J. Timothy og Daniel H. Olsen, 206-219. London: Routledge.
- Khalsa, Gurudharm Singh. 1996. "High mountain pilgrimage: the Sikh journey to Hemkund Sahib." I *The transmission of Sikh heritage in the diaspora*, redigert av N. Gerald Barrier og Pashaura Singh, 23-33. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Kulturdepartementet. 2014. *Antall tilskuddsberettigede medlemmer i tros- og livssynssamfunn i 2013*, 7. januar 2014 2014 [cited 25. april 2014]. Tilgjengelig fra [http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/tema/tro\\_og\\_livssyn/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-.html?id=631507](http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/tema/tro_og_livssyn/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-.html?id=631507).
- Kvale, Steinar, og Svend Brinkmann. 2009. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture & communication: the logic by which symbols are connected : an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Lochtefeld, James G. 2010. *God's gateway: identity and meaning in a Hindu pilgrimage place*. Oxford: Oxford University Press.
- Mandair, Arvind-Pal Singh. 2013. *Sikhism: a guide for the perplexed*. London: Bloomsbury Academic.
- Mannheim, Karl. 2011. "From "The sociological problem of generations"." I *The collective memory reader*, redigert av Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi og Daniel Levy, 92-98. New York: Oxford University Press.
- McGee, Mary. 1991. "Desired fruits: motive and intention in the votive rites of hindu women." I *Roles and rituals for Hindu women*, redigert av Julia Leslie, 71-88. London: Pinter.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion: the social context*. Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson Learning.
- McLeod, W. H. 1976. *The evolution of the Sikh community: five essays*. London: OUP.
- McLeod, W. H. 1978a. *Guru Nanak and the Sikh religion*. Delhi: Oxford University Press.
- McLeod, W. H. 1984. *Textual sources for the study of Sikhism*. Manchester: Manchester University Press.
- McLeod, W. H. 1989a. *The Sikhs: history, religion, and society*. New York: Columbia University Press.
- McLeod, W. H. 1989b. *Who is a Sikh?: the problem of Sikh identity*. Oxford: Clarendon Press.

- McLeod, W. H. 1996. "Gender and the Sikh panth." I *The transmission of Sikh heritage in the diaspora*, redigert av Singh Pashaura og N. Gerald Barrier, 37-43. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- McLeod, W. H. 2009. *The A to Z of Sikhism*. Vol. 45, *The A to Z guide series*. Maryland: The scarecrow press.
- McLeod, W.H. 1978b. "On the word panth: a problem of terminology and definition." *Contributions to Indian Sociology* nr. 12 (2):287-295.
- McMahan, David L. 2008. *The making of Buddhist modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Michaud, Heather. 1998. *Walking in the footsteps of the Guru: Sikhs and seekers in the Indian Himalayas*, Department of Anthropology, University of Calgary, Calgary, Alberta.
- Minganti, Pia Karlsson. 2007. *Muslima: islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlssons.
- Mitchell, Hildi. 2004. "'Being there': British Mormons and the history trail." I *Reframing pilgrimage: cultures in motion*, redigert av Simon Coleman og John Eade, 26-44. London: Routledge.
- Mooney, Nicola. 2010. "Lowly shoes on lowly feet: some Jat Sikh women's views on gender and equality." I *Sikhism and women: history, texts, and experience*, redigert av Doris R. Jakobsh, 156-186. New Delhi: Oxford University Press.
- Morinis, Alan. 1992. "Introduction: the territory of the anthropology of pilgrimage." I *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage*, redigert av Alan Morinis, 1-28. Westport Conn.: Greenwood Press.
- Myrvold, Kristina. 2007. *Inside the Guru's gate: ritual uses of texts among the Sikhs in Varanasi*. Vol. 17. Lund: Plus Ultra.
- Myrvold, Kristina. 2012a. "Making pilgrimage places of the gurus in Varanasi: countering Hindu narratives in local Sikh historiography." *South Asian History and Culture* nr. 3 (1):97-115.
- Myrvold, Kristina. 2012b. "Transnational Sikh preachers: local training and global aspiration of *kathavacaks* in Punjab." I *Sikhs across borders: transnational practices of European Sikhs*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 193-210. London: Bloomsbury.
- Natvig, Richard Johan. 2006. "Religionsvitenskapelig feltarbeid." I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv-Ellen Kraft og Richard Johan Natvig, 203-221. Oslo: Pax.
- Nesbitt, Eleanor. 1997. "'Splashed with goodness': the many meanings of *amrit* for young British Sikhs." *Journal of Contemporary Religion* nr. 12 (1):17-33.
- Nesbitt, Eleanor. 2004. "'I'm a Gujarati Lohana and a Vaishnav as well': religious identity formations among young Coventrian Punjabis and Gujaratis." I *Religion, identity and change: perspectives on global transformations*, redigert av Simon Coleman og Peter Collins, 174-190. Aldershot: Ashgate.
- Nesbitt, Eleanor. 2011. "Sikh diversity in the UK: contexts and evolution." I *Sikhs in Europe: migration, identities and representations*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 225-252. Farnham: Ashgate.
- Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste. 2013. *Krav til samtykke* 2012 [cited 13. desember 2013]. Tilgjengelig fra <http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/samtykke.html>.
- Oberoi, Harjot. 1992. "Popular saints, goddesses, and village sacred sites: rereading Sikh experience in the nineteenth century." *History of Religions* nr. 31 (4):363-384.

- Oberoi, Harjot. 1994. *The construction of religious boundaries: culture, identity, and diversity in the Sikh tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Onlineprasad.com. 2014. [cited 6. februar 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.onlineprasad.com.zepo.in/PB-Punjab/Golden-Temple-Prasad--Amritsar-id-137214.html>.
- Ortner, Sherry B. 1973. "On key symbols." *American Anthropologist* nr. 75 (5):1338-1346.
- Paine, Crispin. 2003. "Sikh pilgrimage: a study in ambiguity." *International Journal of Punjab Studies* nr. 10 (1-2):143-162.
- Pall, Sheena. 2013. "The issues of Sikh identity: sanatani-Sikh debate." *Journal of Punjab Studies* nr. 20 (1-2):193-216.
- Preston, Nora Stene. 2005. *Engler i platåsko: religiøs sosialisering av koptisk-ortodokse barn i London*. Vol. nr 221. Oslo: Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Protopapas, Janice. 2011. "Kirtan chaunki: affect, embodiment and memory." *Sikh Formations* nr. 7 (3):339-364.
- Rait, Satwant Kaur. 2005. *Sikh women in England: their religious and cultural beliefs and social practices*. Stoke on Trent: Trentham Books.
- Reichelt, Vilde. 2012. "Makt og lederskap i sikhismen, teori og praksis." I *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av Berit Thorbjørnsrud (red.) og Cora Alexa Døving, 169-186. Oslo: Universitetsforlaget.
- Relph, Edward. 1976. *Place and placelessness*. London: Pion Limited.
- Safran, William. 1999. "Diasporas in modern societies: myths of homeland and return." *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* nr. 1 (1):83-99.
- Sato, Kiyotaka. 2012. "Divisions among Sikh communities in Britain and role of caste: a case study of four gurdwaras in multi-ethnic Leicester." *Journal of Punjab Studies* nr. 19 (1).
- Shani, Giorgio. 2008. *Sikh nationalism and identity in a global age*. London: Routledge.
- Shrigranth.org. 2014. *Shri Granth* [cited 23. april 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.srigranth.org/servlet/gurbani.gurbani>.
- Sikand, Yoginder. 2003. *Sacred spaces: exploring traditions of shared faith in India*. New Delhi: Penguin Books.
- Sikh Rahit Maryada. 2014. Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee 1950 [cited 18. april 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.sgpc.net/sikhism/sikh-dharma-manual.html>.
- Sikhithothemax.com. 2014. *SikhiToTheMax* [cited 23. april 2014]. Tilgjengelig fra <http://sikhithothemax.com/>.
- Singh, Jasjit. 2011a. "Sikh-ing beliefs: British Sikh camps in the UK." I *Sikhs in Europe: migration, identities and representations*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 253-277. Farnham: Ashgate.
- Singh, Jasjit. 2012a. "Global Sikh-ers: transnational learning practices of young British Sikhs." I *Sikhs across borders: transnational practices of European Sikhs*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 167-192. London: Bloomsbury.
- Singh, Nikky-Guninder Kaur. 1993. *The feminine principle in the Sikh vision of the transcendent*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singh, Nikky-Guninder Kaur. 2011b. *Sikhism: an introduction*. London: I.B. Tauris.
- Singh, Pashaura. 1999a. "Early markers of sikh identity: a focus on the works of the five first gurus." I *Sikh identity: continuity and change*, redigert av Norman Gerald Barrier og Pashaura Singh, 69-92. New Delhi: Manohar.

- Singh, Pashaura. 2003. *The Guru Granth Sahib: canon, meaning and authority*. New Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Pashaura. 2006. *Life and work of Guru Arjan: history, memory, and biography in the Sikh tradition*. New Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Pashaura. 2011c. *Sikhism in global context*. New Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Patwant. 1999b. "The Golden Temple." I *The arts of the Sikh Kingdoms*, redigert av Susan Stronge, 47-59. London: V&A Publications.
- Singh, Satnam. 2012b. "Attending the cyber sangat: the use of online discussion boards among european Sikhs." I *Sikhs across borders: transnational practices of European Sikhs*, redigert av Knut A. Jacobsen og Kristina Myrvold, 119-163. London: Bloomsbury.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To take place: toward theory in ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and society: a great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and tourism: crossroads, destinations and encounters*. London: Routledge.
- Tafjord, Bjørn Ola. 2006. "Refleksjonar kring refleksivitet." I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv-Ellen Kraft og Richard Johan Natvig, 243-259. Oslo: Pax.
- Takhar, Opinderjit Kaur. 2005. *Sikh identity: an exploration of groups among Sikhs*. Aldershot, Hants: Ashgate.
- Tatla, Darshan Singh. 1999. *The Sikh diaspora: the search for statehood*. London: UCL Press.
- Thagaard, Tove. 2009. *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Turner, Victor W. 1969. *The ritual process: structure and anti-structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Unge sikher. 2013. Om oss 2013 [cited 29.10 2013]. Tilgjengelig fra [http://www.ungesikher.no/?page\\_id=13](http://www.ungesikher.no/?page_id=13).
- Veer, Peter van der. 1988. *Gods on earth: the management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre*. Vol. 59. London: Athlone Press.
- Verma, Rita. 2006. "Trauma, cultural survival and identity politics in a post-9/11 era: reflections by Sikh youth." *Sikh Formations* nr. 2 (1):89-101.
- Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. London: Routledge.
- Virdee, Gurmit Singh. 2005. "Labour of love: kar seva at Darbar Sahib's amrit sarover." *Sikh Formations* nr. 1 (1):13-28.
- Zackariasson, Maria. 2005. "Vän eller fiende? Positioner och relationer i fält." I *Kulturvitenskap i felt: metodiske og pedagogiske erfaringer*, redigert av Anders Gustavsson, 135-161. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.

# Vedlegg 1: Kart over Det gylne tempel



1. Harimandir Sahib
2. *Sarovar*
3. Guruens bro
4. Akal Takht
5. Laachi Beer (sidealter)
6. Baba Buddha (sidealter)
7. Dukh Bhanjani Beri (sidealter og badeplass)
8. Badeplass for kvinner
9. Baba Dip Singh (sidealter)
10. Central Sikh Museum
11. *Langar*-hallen
12. Hovedinngang
13. Sørøstlig inngang
14. Nordøstlig inngang
15. *Parikarama*
16. SGPCs hovedkvarter

## Vedlegg 2: Liste over informanter

### **Sikher født og oppvokst i Norge**

Baldeep Kaur: Kvinne, 17 år. Jeg intervjuet Baldeep i gurdwaraen 17. oktober 2013

Ardashpal Kaur: Kvinne, 23 år. Jeg intervjuet Ardashpal i gurdwaraen 27. januar 2013

Dhiaan Kaur: Kvinne, 21 år. Jeg intervjuet Dhiaan på kafé 8. oktober 2013

Inderjit Singh: Mann, 18 år. Jeg intervjuet Inderjit i gurdwaraen 13. oktober 2013

Sahil Singh: Mann, 23 år. Jeg intervjuet Sahil på kafé 27. april 2014

### **Sikher født og oppvokst i India**

Jasmeet Kaur: Kvinne, 47 år (vært i Norge i 19 år). Jeg intervjuet Jasmeet i gurdwaraen 24. november 2013

Shaan Kaur: Kvinne, 50 år (vært i Norge i 37 år). Jeg intervjuet Shaan i gurdwaraen 13. oktober 2013

Banita Kaur: Kvinne, 54 år (vært i Norge i 25 år). Jeg intervjuet Banita i gurdwaraen 13. oktober 2013

Kareen Kaur: Kvinne, 58 år (vært i Norge i 30 år). Jeg intervjuet Kareen sammen med Nageena i gurdwaraen 27. januar 2013

Nageena Kaur: Kvinne, 40 år. Jeg intervjuet Nageena i gurdwaraen sammen med Kareen 27. januar 2013

Karaj Kaur: Kvinne, 53 år. Jeg intervjuet Karaj på hennes arbeidsplass 2. januar 2014

Janam Singh: Mann, 56 år (vært i Norge i 30 år). Jeg intervjuet Janam i gurdwaraen 24. november 2013

Harmeet Singh: Mann, 50 år (vært i Norge i 24 år). Jeg intervjuet Harmeet i gurdwaraen 2. november 2013

Teerath Singh: Mann, 66 år (vært i Norge i 44 år) Jeg intervjuet Teerath sammen med Tegbir i gurdwaraen 24. februar 2013

Tegbir Singh: Mann, 58 år (vært i Norge i 31 år) Jeg intervjuet Tegbir sammen med Teerath i gurdwaraen 24. februar 2013